

Luminile românești

**Toleranță și afirmare identitară
în Transilvania sec. XVIII-XIX
și în Europa de astăzi**

Editori:
Alexandru Buzalic, Horea Ovidiu Pop

Presa Universitară Clujeană

LUMINILE ROMÂNEȘTI

**TOLERANȚĂ ȘI AFIRMARE IDENTITARĂ
ÎN TRANSILVANIA SEC. XVIII-XIX ȘI ÎN EUROPA DE ASTĂZI**

Episcopia Română
Unită cu Roma,
Greco-Catolică
de Oradea Mare



Universitatea Babeș-Bolyai
Facultatea de Teologie
Greco-Catolică
Departamentul Oradea



Seminarul Teologic
Greco-Catolic
Sfinții Trei Ierarhi
Oradea



Prezentul volum conține lucrările Simpozionului Internațional desfășurat sub egida Școlii Ardelene, *Luminile românești. Toleranță și afirmare identitară în Transilvania sec. XVIII-XIX și în Europa de astăzi*, desfășurat la Oradea între 7-9 octombrie 2021, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, Universitatea *Babeș-Bolyai*, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Seminarul Teologic Greco-Catolic *Sfinții Trei Ierarhi* (Oradea).

LUMINILE ROMÂNEȘTI

TOLERANȚĂ ȘI AFIRMARE IDENTITARĂ
ÎN TRANSILVANIA SEC. XVIII-XIX
ȘI ÎN EUROPA DE ASTĂZI

EDITORI:

ALEXANDRU BUZALIC

HOREA OVIDIU POP

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2021

ISBN 978-606-37-1345-3

© 2021 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

*Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.
Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.*

*The responsibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors.
The published articles were reviewed individually by two reviewers.*

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUPRINS

<i>Cuvânt înainte</i>	7
Andrei BERESCHI	
<i>Întoarcerea religiosului și melancolia creștinismului robust</i>	9
Iosif BISOC, OFMConv.	
<i>Cuvântul lui Dumnezeu în concepția sfântului Paul – Evangelhie și dialog</i>	19
Alexandru BUZALIC	
<i>De la iluminismul Școlii Ardelene la umanismul culturii de mâine</i>	31
Sergiu-Bogdan CHIRILOAEI	
<i>Liturghia Bisericii, cale de sfințire a omului modern</i>	51
Edgard Etèkpo DAHOU	
<i>Etèkpo – Qu'est-ce qui reste ? La Trace de Dieu</i>	75
Lucian DÎNCĂ	
<i>Misiune și identitate creștină în Europa în Învățătura Conciliului Vatican II (1962-1965)</i>	105
Călin Ioan DUȘE	
<i>Fotie, Simeon Metafrastul/Logofătul, Simeon Noul Teolog și Mihail Psellos, personalități reprezentative ale culturii și spiritualității bizantine</i>	137
Prof. Presb. PhD. Caleb NECHIFOR	
<i>Pedagogul creștin ca profet contemporan: preliminariu, practici și perspective</i>	177

Marius-Marin NICOARĂ

Câteva repere despre semnificația conceptului „rațiune” 187

Traian OSTAHIE

*Ioan Giurgiu Patachi. Perspective de afirmare culturală
la început de secol XVIII în Transilvania* 207

Alexandru-Daniel PITICARI

*Autoritate și patronaj cultural în Transilvania secolului
al XVIII-lea: Gravura cu stema episcopului greco-catolic
Petru Pavel Aaron, regăsită în Votiva apprecatio, Blaj, 1760* 227

Ioan F. POP

Tăcerea ca lumină a limbajului 247

Ionuț Mihai POPESCU

Opacități ale lumii de azi 255

Carmen POTRA

*Nevoia de lumini astăzi. Tratatamentul
cu lumină pentru însănătoșirea lumii* 271

Silviu SANA

*Preoții ai Episcopiei Greco-Catolice de Oradea
și Congresul „unificării” din 1 octombrie 1948 de la Cluj* 289

Romina SOICA

*Metamorfozele ideologiei: tehnici, mecanisme și filiere
de propagandă în perioada regimului comunist* 303

Sergiu SOICA

*Atitudinea Episcopilor greco-catolici și atitudinea regimului
comunist văzută în documente... atitudinea noastră* 325

Cuvânt înainte

Iluminismul apare în Europa secolului al XVIII-lea, modelează cultura, societatea și orientările politice ale perioadei ce i-a urmat și pune bazele reformelor universităților prin promovarea rațiunii, a științei și a umanismului.

În ambientul francofon, Iluminismul a dobândit un caracter anticlerical și antimonarhic, în schimb, *Aufklärung*-ul de expresie germană a văzut în clerul instruit motorul emancipării societății prin școli și educație în spiritul modernității. Filosofia, literatura în limbile naționale, teologia sistematică și morală caută noi forme de exprimare prin implementarea acestora în educație, publicistică, spiritualitate și înființarea instituțiilor de învățământ moderne.

Iluminismul românesc s-a datorat în primul rând Școlii Ardelene și a fost promovat în special de clerici, iar tradiția românilor a dobândit o voce în epocă prin deschiderea către modernitate. În acest an, la 200 de ani de la întoarcerea lui Petru Maior la casa Tatălui ceresc, când Europa postseculară este în căutarea unei formulări care să-i exprime unitatea și diversitatea, specificul și universalitatea, când modernitatea a devenit ea însăși o tradiție contestată, adresăm istoricilor, teologilor și cercetătorilor culturii invitația de a evalua soluțiile de conviețuire din Transilvania de acum două secole din perspectiva provocărilor de astăzi, precum și felul în care religia, Biserica și clerul pot contribui în mod realist și pertinent la configurarea Europei de azi și de mâine.

Editorii volumului

Întoarcerea religiosului și melancolia creștinismului robust¹

ANDREI BERESCHI²

Abstract: *The return of the Religious and the Melancholy of Robust Christianity.* This paper approaches the discussion on the genius of Christianity within the context of secularization. Adopting the Aristotelian view that any genius is due to a state of melancholy, the article projects this model at the scale of the religious returning of Christianity showing that by reducing its metaphysical content as a part of tempering its melancholy, Christianity is fully capable of integrating its own secularization and of gaining from. Therefore it reveals an antifragile feature that enables a discussion on G. Vattimo's later interpretations on a non-metaphysical Christianity that reveals itself through God's kenosis as charity and friendship.

Keywords: Christianity, melancholy, genius, antifragile, non-metaphysical.

A trata curente culturale, ideatice, filosofice și chiar religiile ca metabolisme specifice vieții este, desigur, o metaforă. Însă poate fi o metaforă utilă pentru înțelegerea și proiectarea unor modele de interpretare ale acestor contexte. Să ne amintim, de pildă, de intervenția impetuoasă a lui François-René de Chateaubriand din 1802, care, în plină propagare a evenimentului Revoluției franceze și a iluminismului

¹ Acest articol a apărut cu susținerea din cadrul proiectului de cercetare PN-III-P1-1.-TE-2019-1080, Melancholy in Medieval Europe (1100-1400). Depression, Creativity and Philosophy of Nature, Universitatea Babeș-Bolyai.

² Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Istorie și Filosofie, andrei.bereschi@ubbcluj.ro.

eliberator, se „întorcea” către „Geniul creștinismului”³, iar, în această întoarcere, îi configura metabolismul genial și prielnic producerii de genialitate ca ceva ce nu trebuia pierdut în avântul progresist al iluminismului. În curând însă (sau poate tocmai în același moment) în tema romantică a geniului se produce contrabalansul „natural”, anume apariția metabolismului melancolic. Geniul sparge limitele, forțează progresul, însă, în același timp, este caracterizat printr-o neliniște de sine, o tulburare și o neașezare care mereu îl reproiectează nesatisfăcut de sine mereu într-o întoarcere spre ceea ce aparent a depășit deja. Avem de-a face, de altfel, cu un vechi diagnostic asupra metabolismului genialității sau al creativității, unul pe care Aristotel deja îl punea ca „natural”, anume ca unul ce ține de *physis*, deci de un tipar fiziologic și, într-un fel, de medicină.

Într-o lucrare de problematizare atribuită lui Aristotel, anume *Problemata*⁴, apare una dintre cele mai celebre referințe la această dualitate geniu-melancolic (o referință preluată apoi și transmisă prin Cicero și Plutarch):

„Oare de ce toți cei ce au fost bărbați eminenți în filosofie, în politică, în poetică sau în arte au manifestat caracter melancolic, iar câțiva până acolo încât au fost afectați de boli cauzate de bila neagră...”⁵

Aristotel expune aici, așadar, o fiziologie a oamenilor extraordinari (*perittoî*), în cazul cărora genialitatea este tributară (este mai precis un simptom) unui tip de caracter melancolic, în cazul căruia excesul de bilă neagră (*melainacholia* gr.) este constant și echilibrat caloric (spre deosebire de alte tipuri melancolice, unde excesul necontrolat și neechilibrat duce la prostie sau agitație nestăvilită). Însă la nivelul tiparului general care a fost preluat și transmis de la Aristotel, relația

³ François-René de Chateaubriand, *Geniul creștinismului*, ed. Anastasia, 1998, trad. Marina Vazaca.

⁴ Aristotle, *Problems*, Volume II, Books 20-30. *Rhetoric to Alexander*, Edited and translated by Robert Mayhew, David C. Mirhady. Loeb Classical Library 317. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

⁵ Aristotle, *Problems*, *op.cit.*, 30. 1, 953a10.

dintre geniul și melancolie a fost răsturnată în sensul în care melancolia a devenit un simptom al geniului, în loc ca geniul să fie văzut ca efect la temperării melancolice.

La nivelul extragerii de aici a unui model de interpretare a dinamicii creștinismului, geniul creștinismului (din metafora lui Chateaubriand) trimite la o salvare a mesajului său (o păstrare cu reducere) în măsura în care iluminismul se prezenta ca o slăbire secularizantă a ordinii creștine. Geniul creștinismului devine astfel metafora unei *temperări* sau a unei reduceri la ceea ce este salvabil dintr-o structură de aranjare a lumii ajunsă la un exces de contradicții și dezechilibre colerice care produc, printre altele, violență ca descărcare melancolică (comportamentul violent este, pentru Aristotel, în aceeași fiziologie, determinat de excesul de melancolie). Ce produce atunci simptomul *geniului* al creștinismului? S-ar părea că el provine, conform modelului clasic, din temperarea unei melancolii în exces, însă de data aceasta la nivelul metabolismului civilizației și al religiei creștine, unde o interpretare melancolică totalizantă și dezechilibrată ajunge cu iluminismul, dar și cu *geniul* creștinismului (posibil, aparent, numai în contextul iluminismului) la propriul său moment de reglare temperată sau de reducere curativă și salvatoare.

Așadar, secularizarea echivalează în acest model cu o drenare (slăbire) a excesului melancolic al creștinismului, un exces pe care îl vom identifica în cele ce urmează cu interpretarea metafizică a creștinismului în linia lui Gianni Vattimo și a lui Richard Rorty (care este în esență înțelegerea ontoteologiei creștine expuse de M. Heidegger). În al doilea rând, împrumutând conceptele lui N. N. Taleb⁶, secularizarea este interpretată ca o antifragilizare ce are logică în interiorul dinamicii revelaționale a creștinismului însuși și se întâlnește cu înțelegerea dinamicii kenotice a revelației creștine așa cum o interpretează G.

⁶ N.N. Taleb, *Lebăda neagră*, ed. Curtea Veche, București, 2010, trad. Viorel Zaicu și *Antifragil*, ed. Curtea Veche, București, 2014, trad. Cornelia Dumitru.

Vattimo. Creștinismul are, în această înțelegere, un caracter esențialmente antifragilizant, adică de expunere la risc (exemplul învierii ca expunere la moarte⁷) pentru a integra sau a câștiga din acel risc (convertirea păcătosului). Însă construcția ontoteologică a creștinismului istoric a atenuat acest caracter antifragilizant al său, hipertrofiind o interpretare în termenii robustului, adică mereu a ranforsării și dilatării structurilor sale de forță (până la proiectarea în natură a structurii trinitare) ducând la întărirea lor în valori solide sau esențiale. Pentru această construcție, secularizarea este o pierdere sau un pericol și, în consecință, ea se produce ca nihilism, adică ceva peste puțină de înțeles în cadrul modelului. Melancolia aceasta a creștinismului robust este, în fond, o privire în gol către pierderea de sine și ea nu este deloc disponibilă pentru acceptarea unui geniu al creștinismului, care tocmai acest lucru i-l propune, anume temperarea excesului de sine, slăbirea, antifragilizarea.

Fenomenul *întoarcerii religiosului* poate fi înțeles la rândul său numai în perspectiva secularizării și, probabil, numai în perspectiva creștinismului ca religie care are parte de secularizare. Însă nu putem vorbi despre o întoarcere a ceva, dacă nu a plecat (nu s-a pierdut nimic) și nici nu putem vorbi despre o întoarcere la ceva în forma sa ideal-nealterată, tocmai pentru că o *plecare* a avut totuși loc. Rechemarea oarecum profetică lansată de J. Ratzinger în lucrările sale la reinstituirea valorilor tari este expresia melancoliei creștinismului robust (netemperat) relativă felul în care acesta înțelege greșit întoarcerea religiosului. Oricât de nobile ar fi apelurile la întoarcerea la „valori ferme”, acestea lasă negândit și neasumat motivul plecării de la aceste valori sau motivul slăbirii acestor valori. Și mai mult, ele nu fac loc nici unui „geniu al creștinismului” rămânând să cultive melancolia creștinismului robust (hipertrofierea sa metafizică) în excesul său.

⁷ Sau Matei, 16 24:8: „cine nu-și va pierde sufletul, nu și-l va salva”.

Despre un geniu al creștinismului vorbește și G. Vattimo în *Credere di credere*⁸ și *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*⁹ sau în dialogul său cu Richard Rorty cu privire la viitorul religiei¹⁰. Înțelegând melancolia creștinismului robust, pe care o configurează în sensul înțelegerii relației dintre creștinismul istoric și structurile metafizice, G. Vattimo propune un geniu al creștinismului în ceea ce rămâne după secularizare ca întoarcere a ceea ce a rămas să se întoarcă: valori mai flexibile și structuri mai împuținate în ceea ce privește forța lor universalistă cum ar fi caritatea, prietenia lui Dumnezeu și incendența sa (kenoza ca o coborâre a divinului), mai degrabă decât transcendența.

De altfel, G. Vattimo pregătise terenul pentru o atare interpretare odată cu *Gândirea slabă*¹¹. Slăbirea (failibilizarea) este o metaforă filosofică propusă de Gianni Vattimo ca strategie de gândire și de inserție practică în discursul modernității aflate la finalul ei (a modernității tardive sau a post-modernității), adică al modernității filosofice care a epuizat (consumat, expus, dezvoltat) în înțelegerea de sine a individului, în societate, în educație, în stat și în religie interpretarea totalizatoare și obiectivantă a structurilor fundamentale ale realului numită *metafizică*. În desfășurarea firească și istorică a acestei interpretări filosofice originar grecești a totalității a ceea ce este în termenii unor structuri tari, de forță ale realului (adevărului, eu-lui, ființei supreme, ale naturii și ale legilor ei) intervine odată cu post-Iluminismul (care trebuia să încoroneze acest proiect al autonomizării rațiunii și al coincidenței dintre ordinea naturală și cea rațională) imposibilitatea unui discurs fundaționalist universal. Pentru civilizația cultivatoare de știință a Occidentului, ideea modernă a lui Dumnezeu ca garant al legilor naturii, al ordinii sale, este depășită

⁸ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti editore, Milano, 1996 (în engleză *Belief*).

⁹ G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti editore, Milano, 2002 (în engleză *After Christianity*).

¹⁰ G. Vattimo and Richard Rorty, *The Future of Religion*, Columbia University Press, 2005, edited by Santiago Zabala.

¹¹ G. Vattimo, Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Idee-Feltrinelli, Milano, 1983 (în românește, *Gândirea slabă*, ed. Pontica, 1998, articolul *Dialectică, diferență, gândire slabă*).

(natura poate fi gândită autonom din punctul de vedere al fizicii), iar refugiarea relevanței lui Dumnezeu în rațiunea practică (ca fundament al moralei) nu va avea în curând decât relevanța circumstanțială, așa cum remarcă J. Ratzinger, a unui principiu pragmatic: a acționa *veluti si Deus daretur*¹², în condițiile în care morala poate fi practică și „ca și cum Dumnezeu nu ar exista.” Simplu spus, în această istorie, cei care au purces la drum cu ideea descoperirii unor structuri ireductibile, fundamentale și universale ale totalității ființei ajung prin ei înșiși și pe deplin coerent cu căutarea lor la imposibilitatea discursului fundaționalist universal, anume la ceea ce a fost numit în sensul acesta specific ca nihilism. Numai că cei care au purces la drum nu mai sunt de față, iar acest rezultat am ajuns să îl trăim noi, un noi mereu reiterabil de-a lungul generațiilor acestei crize.

Să remarcăm că proiectul metafizic utilizează metafore constructiviste masive, fundaționaliste și totalizatoare. Rațiunea, ordinea, fundamentul, binele, absolutul, eternitatea, ființa supremă, natura și legile ei, realitatea, statul, Biserica au atributul unei obiectivități tari și indepasabile, iar efortul istoric angajat în construcția lor a fost tocmai ghidat de ideea de a le oferit o construcție solidă, robustă, tare, rezistentă pe fundamentele unor concepte metafizice gândite ele însele în termenii robusteții: Statul este mai robust decât individul, Biserica este mai robustă decât comunitatea fragmentată, sufletul este mai robust decât corpul, unul e mai robust decât multiplul, adevărul e mai robust decât interpretarea, identitatea e mai robustă decât diferența, centrul decât periferia, eternitatea decât istoria, etc. Metafizica a construit valorile acestea ca robuste, făcute să fie tari, deoarece se bazau pe fundamente și, ca atare, le-a livrat ca valori și ca program, cel puțin în Occident, construcției bisericii creștine. În momentul secularizării moderne, al nihilismului, întregul caracter robust al construcției metafizice a lucrat

¹² Joseph Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, 2005, Subiaco, Italy. *Europa în criza culturilor*, ed. Casa Cărții de știință, trad. Delia Marga și Andrei Marga, 2007.

împotriva ei, deoarece a ajuns posibilitatea de a concepe în termeni științifici autonomia naturii, pentru ca tocmai pe structurile de rezistență ale edificiului să se propage ideea generală a lipsei de fundament unic și, implicit, ideea relativistă a arbitrarității (subiective) a valorilor. Structuri, așadar, centrate metafizic, relația Dumnezeu-natură, relația legi morale-natură, om-natură, valori-Dumnezeu, Dumnezeu-viața publică s-au descentrat laolaltă cu întreaga logică a centrării lor. De aceea, ideea de a întemeia alte valori, pe alte fundamente nu reprezintă decât reproducerea falimentului aceleiași structuri. Și atunci ce, dar mai ales cum ar trebui să gândim? Aceasta este întrebarea asumată de G. Vattimo, al cărei răspuns a fost dat sub aspectul opus unei gândiri esențialiste (dominatoare și violente), unei gândiri robuste tari, anume sub înfățișarea unei gândiri slabe (permissive, flexibile) (1988) și a formulării unor valori slabe (ale solidarității, comunităților restrânse, ale diferenței) în contextul asumării nihilismului, adică fără pretenție fundaționalistă, în același timp permissive și permeabile față de cosmopolitism, contingentă, ironie și solidaritate (R. Rorty). Ideea este aceea a unor comunități libere de un absolut opresiv (și, în această interpretare, de absolut ca atare) și unde adevărul nu se mai constată cu evidență și nici nu mai este „urmat”, ci se negociază în termenii funcționalismului.

Desigur, fără o confruntare cu istoria și mai ales cu istoria creștinismului, imaginea de ansamblu care apare este aceea a unor comunități „in vitro”, care își determină valorile prin încercare și eroare, angajate într-un fel de nomadism desprins de orice tradiție. Umanitatea slabă, în acești termeni, ar fi una mereu transplantabilă prin operația unei biopolitici care găsește serul compatibilității universale în nexul dintre libertate (înțeleasă negativ ca liber de ceva), tehnica, mass-media și capital, toate acestea prezentate ca democrație, dar care nu este altceva decât un mediul al lor de dezvoltare (fără sens politic). Este evident însă că noi nu suntem martorii unei asemenea evoluții, însă nici scenariul post-metafizic prin care interpretează Vattimo umanitatea slabă nu

îndreptățește o asemenea imagine, fie și numai pentru că numai o anumită civilizație, anume cea occidentală, a avut parte de un parcurs teologico-metafizic care a avut ca efect secularizarea și implozia structurilor robuste metafizice. Slăbirea ontologică, pentru că este vorba despre o părăsire a robusteții înțelegerii atributelor tari ale structurii ființei, trebuie deci mai departe înțeleasă chiar în termenii acestei istorii particulare de unde își află proveniența. Dacă o metafizică robustă nu mai este acceptabilă, să nu mai fie atunci acceptabil creștinismul pur și simplu? Poate fi gândit creștinismul pe urma ontologiei slabe și a propriei sale transcrieri în metafizică și implicit în secularizare? Cum ar arăta un creștinism de factură slabă?

Aceste întrebări nu sunt gratuite sau pur teoretice, deoarece, în urma secularizării (rămâne de văzut dacă lucrul acesta poate fi considerat ca efect), remarcă Vattimo, suntem martorii unei întoarceri a religiosului și a adeziunii la creștinism sub diverse forme. Acest lucru semnifică existența unei asimetrii între sensul istoric al creștinismului și cel al structurilor metafizice robuste în care a fost interpretat. În orice caz, nu toate valorile istorice ale creștinismului au fost transcrise în structurile robuste ale metafizicii și ca atare există loc pentru o interpretare istorică a revelației în termenii ontologiei slabe. Până acolo însă, să reținem că „valorile slabe” se constituie mereu din al doilea termen al opozițiilor metafizice unde primul termen era considerat ca solid, fundațional, prioritar, robust. Astfel că, între identitate și diferență, valoarea slabă o ia diferența, între absolut și relativ, valoarea slabă o ia relativul, între suflet și trup, valoarea slabă o ia trupul, între timp și eternitate, e timpul (etc.). S-ar spune că ontologia slabă privilegiază recesivul, termenul slab în sine, deși, așa cum vedem nu acesta este cazul, deoarece chiar și aceste valori slabe (toleranța, diferența, nondiscriminarea, relativul) au parte de propria lor *întărire* metafizică (*woke culture*, feminism radical, *deep ecology*), ceea ce înseamnă că ele nu sunt intrinsec slabe și că pot deveni robuste sau melancolice și, implicit violente sau constrictive, dacă sunt puse din nou într-o sintaxă ranforsantă, absolutizantă.

Rămâne deci de discutat interpretarea creștinismului (ca scenariu) în termenii gândirii slabe propuse de Vattimo (Credere di credere în 1995 și După creștinism 2001) și o înțelegere a tendinței de întărire a valorilor slabe în termenii unei reînnoite reveniri a tentației robustificării metafizice. Scenariul său poate fi mult mai bine înțeles (mai precis) în termenii unui creștinism antifragil (echivalent geniului creștinismului), decât în cei ai unui creștinism slab. Am dat mai sus exemplul învierii ca act și vocație antifragilizantă a creștinismului. Învierea ca atare ar putea fi înțeleasă ca act antifragilizator – în care viața nu este robustificată la nesfârșit, ci este supusă riscului morții și o depășește, o integrează, o preia (iar aici am putea înțelege învierea ca faptul de a trăi de acum mereu cu moartea cu tot – *sein zum tode*). Și celălalt simbol de credință creștin, anume întruparea (un Dumnezeu care s-a făcut om) este un act antifragilizator. Aici ne întoarcem la interpretarea lui Vattimo, a unui creștinism nemetafizic, care pornește tocmai de la întrupare ca un eveniment excepțional (în termenii lui N.N. Taleb, o lebădă neagră) în cadrul sistemului religiilor naturalist-sacrificiale care prin mecanismul țapului ispășitor (R. Girard) sau prin vărsarea excedentului (G. Bataille) *fac sacrul* în sensul oferirii victimei sacrificiale pentru a evita autoanihilarea endemică. În cazul întrupării și al crucificării, facerea de sacru este oprită prin ceea ce aparent este un sacrilegiu, dar care revine, în interpretarea lui Vattimo, la o kenoză a lui Dumnezeu însuși care își anulează transcendența (o slăbește până la a o anula) și coboară (printr-o mișcare de „incendență”), urmând traiectoria antifragilizării, adică a asumării precarității umanului și a servirii de sine ca sacrificiu care absolvă de nevoia oricărui alt sacrificiu.

Istoria întrupării și a învierii este istoria kenozei și a salvării, o kenoză care continuă în istorie ca secularizare, secularizarea fiind continuarea salvării, anume a golirii lui Dumnezeu în istoria omului (a kenozei eternității în timp). Astfel că secularizarea însăși cu dizolvarea valorilor tari este un proces al revelației kenotice care este echivalentul nu al unei slăbiri, ci al unei (ultime) antifragilizări sau al unui mereu

reiterant geniu al creștinismului care iese de fiecare dată din melancolia propriei robusteți. Acum putem judeca înăuntrul acestei secularizări, ca etapă în istoria salvării, și „întoarcerea religiosului” care este dependentă de secularizare (nu are ce să se întoarcă dacă nu a plecat vreodată), dar și apelurile la reinstaurarea valorilor „tari,” ferme, ca utopie a neînțelegerii sensului kenotic antifragilizant al creștinismului. Secularizarea este reducția remanențelor sacrului metafizico-natural dinăuntrul creștinismului însuși și este purgarea melancoliei metafizice a creștinismului robust de excedentul său.

Dacă vorbim astăzi chiar despre o întărire a valorilor slabe este pentru că, în ciuda faptului că le cultivăm ca slabe în conținutul lor (toleranta, celălalt, nu rasismului, femeia), societățile aparent secularizate cad pradă tentației sintaxei robustificării acestor valori slabe, și în loc să le lase să funcționeze și să le supună riscului, le întăresc și le pun din nou pe o sintaxă metafizică. Impunerea feminismului de dragul feminismului, a diferenței de dragul diferenței ca politici publice obligatorii nu înseamnă interpretare antifragilizantă sau slabă, ci înseamnă o întărire melancolică ce poate fi chiar mai violentă (acum la întoarcerea ei) decât cea metafizică inițială.

În raport cu melancolia creștinismului robust, geniul creștinismului este ceea ce rămâne ca reducere a interpretării sale metafizico-naturaliste. Temperarea melancoliei sale violente trece printr-un program de eliminare producției sale în exces. Ceea ce rămâne pare puțin: caritatea (iubirea de aproape) și iubirea de departele făcut aproape, în măsura în care în locul transcendenței se oferă incendența. Însă a rămâne cu puțin, până la nimic¹³, are logică în această istorie a kenozei ce pare a fi melancolia care îi susține geniul.

¹³ În *The Future of Religion* apare (*op.cit.*, p. 61) ideea că creștinismul fiind încă în curs de revelare kenotică, va fi ajuns la capăt numai când vom putea fi „destul de nihiliști” în raport cu programul metafizic.

Cuvântul lui Dumnezeu în concepția sfântului Paul – Evanghelie și dialog

IOSIF BISOC, OFMCONV.¹

Résumé: La parole de Dieu dans la conception de saint Paul – **Evangile et dialogue.** L'homme grec et son système culturel, politique, économique, philosophique et religieux ont tracé la conduite de l'humanité pendant de nombreux siècles, et l'explication de la relation entre l'homme et l'Absolu a subi une profonde transformation avec l'impact du message chrétien. Même si, en termes de pensée philosophique, l'antiquité grecque a fourni de profondes réflexions, elles ne suffisaient pas à développer un système qui apporterait le bonheur tant désiré de chaque individu. L'apostolat de saint Paul et son sermon dans l'Aréopage d'Athènes tent dans l'histoire jusqu'à nos jours, et cette affirmation est renforcée par les faits concrets de l'Église chrétienne. Même si au début du deuxième millénaire chrétien se produisit la première grande rupture de l'Église et interrompit au moins formellement la communion entre les Églises d'Orient et d'Occident, le temps présent nous appelle à une nouvelle vision du futur chrétien. Il est nécessaire de redéfinir les valeurs humaines et de les coordonner à l'évangile et à tous les hommes de notre temps. Nous devons aussi relire l'histoire actuelle et définir, mais avant tout, annoncer par nos actes un chemin pour convertir le cœur et réformer la vie dans les communautés dont nous sommes issus. Le véritable œcuménisme consiste dans le courage d'aborder les thèmes essentiels de l'Église, dans le dialogue fraternel, dans la demande de pardon et dans l'amour fraternel.

Mots-clés: St. Paul, culture, Église, raison, foi, œcuménisme.

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

În plină afirmare a culturii și a filosofiei elenistice, în epoca de aur a platonismului, își face apariția, în Areopagul atenian, un oarecare Paul din Tars, „slujitor al lui Cristos Isus, chemat să fie apostol, ales ca să vestească evanghelia lui Dumnezeu” (*Rom 1,1*), și, prin urmare, un misionar al Bisericii creștine din „fașă”, care predica atenienilor unicul și adevăratul Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt și cărora dorește să le facă cunoscut mesajul mântuirii și al convertirii. Puntea de legătură dintre Orientul și Occidentul antic, în contextul dialogului și al perspectivelor sale, o constituie valorile transmise de către mesajul creștin: acesta, de-a lungul timpului, a lăsat urme adânci în conștiința popoarelor și a persoanelor, deoarece în fața valorilor promulgate de învățătura lui Isus Cristos este obligatorie o luare de poziție. Desigur că pentru concepția timpului nu se puteau concepe noi descoperi ale divinități care să nu facă parte din patrimoniul panteonului elen, însă revelația extraordinară prezentată de către apostolul neamurilor era evidentă: numai prin intermediul credinței în Isus Cristos, mort și înviat, se cunoaște adevăratul sens și adevărata viață veșnic fericită a omului.

La Atena, centrul intelectual al lumii antice, cuvintele apostolului Paul sunt de neconceput:

„Bărbați atenieni! Din tot ceea ce văd, constat că voi sunteți foarte religioși. Căci, străbătând cetatea și observând cu atenție monumentele voastre sacre, am găsit și un altar pe care era scris: «Dumnezeului necunoscut». Așadar, cel pe care îl cinstiți fără să-l cunoașteți, pe acela vi-l vestesc [...]. De fapt, el a stabilit o zi în care va judeca lumea cu dreptate prin omul rânduit [pentru aceasta], dând garanție tuturor prin aceea că l-a înviat din morți. Când au auzit ei de învierea din morți, unii îl luau în râs, alții ziceau: «Despre asta te vom asculta altă dată»», (*Fap 17, 22b – 23; 31-32*).

Deși la prima vedere apostolul Paul se îndepărtează deziluzionat din mijlocul lor, predicarea sa, discursul său în Areopag constituie un model de actualizare a mesajului creștin, deoarece apostolul pleacă, în primul rând, de la enunțarea culturii și al elementelor constitutive ale filosofiei și-l prezintă ascultătorilor săi pe Dumnezeu necunoscut, care,

de fapt, este Creatorul întregului univers. Apostolul Paul preia realitățile existente păgâne pentru a se folosi de ele în anunțarea mesajului creștin și, în același timp, a-i face conștienți de faptul că actualizarea Cuvântului lui Dumnezeu era deja prezent înainte de acest discurs și acest lucru a fost posibil prin întruparea Fiului lui Dumnezeu Isus Cristos. Această primă întâlnire dintre cultura și filosofia elenă cu Biserica creștină este foarte bine conturată de discursul apostolului Paul din Areopagul atenian, deoarece prin elocvența sa, datorită locului și al ascultătorilor săi, devine emblematic pentru întreaga misiune ulterioară a sa în cultura și teritoriul european².

Omul grec³ și sistemul său cultural, politic, economic, filosofic și religios a trasat conduita omenirii pentru multe secole, iar explicarea relației existente între om și Absolut a cunoscut o profundă transformare odată cu impactul mesajului creștin. Chiar dacă, în ceea ce privește gândirea filosofică, antichitatea elenă a oferit piste de reflecție profunde, acestea nu au fost suficiente în elaborare unui sistem care să aducă pe deplin fericirea mult dorită de fiecare în parte.

„Atunci când ia naștere în Milet, filosofia este indisolubil legată de această gândire politică ale cărei preocupări fundamentale ea le exprimă și căreia parțial îi preia vocabularul. Nu peste mult timp, însă, devine mai independentă. Odată cu Parmenides, ea își găsește propria cale, explorând un domeniu nou și căutând rezolvarea unor probleme ce-i aparțin doar ei. Filosofii nu se mai întreb, așa cum făceau milesienii, ce este ordinea, cum s-a format și cum se menține, ci care este natura Ființei, a Cunoașterii și care sunt raporturile dintre ele. Grecii adaugă astfel o nouă dimensiune istoriei gândirii omenești. [...] rațiunea greacă s-a format mai curând în cadrul relațiilor dintre oameni, decât în cadrul raporturilor dintre oameni și lucruri. Dezvoltarea ei se datorează nu atât tehnicilor cu ajutorul cărora se poate acționa asupra lumii, cât acelora ce conferă un ascendent asupra semenilor

² Ținând cont atât de faptul că Atena era cetatea simbol al paideii greco-romane, cât și de argumentul pe care l-a expus, adică l-a indicat pe Dumnezeu, providența lumii, învierea omului, așa după cum reiese din pasajul scripturistic, apostolul Paul se expune pericolului neacceptării nu atât personale, cât a mesajului pe care-l prezintă.

³ Un studiu amplu și bine elaborat asupra argumentului îl putem găsi în volumul coordonat de J.P. VERNANT, *Omul grec*, trad. it. DOINA JELA, Polirom, București 2001.

și al căror instrument comun este limbajul: arta politicianului, a retorului, a magistrului. Rațiunea greacă oferă posibilitatea de a acționa în mod pozitiv, rațional și metodic asupra oamenilor și nu de a transforma natura. Cu limitele, dar și cu înnoirile sale, ea este fiică a cetății”⁴.

Tocmai în contrast cu gândirea elenă găsim relatarea scripturistică din cartea *Faptele Apostolilor* în care schimbul dintre cele două culturi, cea greacă în plină desfășurare și cea creștină în plină prezentare, pare să nu aibă nici o rezonanță pentru gândire timpului. Chiar dacă inițial mesajul creștin și-a găsit adepți în rândul credincioșilor evrei, datorită activității misionare a apostolilor, un notabil salt de calitate îl găsim odată cu apostolul Paul, om erudit și credincios, om aparținând celor două culturi, iudaică și romană⁵, care prin intermediul călătoriilor misionare și a învățăturii sale⁶.

Discursul sfântului Paul în Areopagul din Atena se transformă în punctul de plecare spre o proprie implementare a credinței creștine, deoarece apostolul neamurilor se folosește de elementele bine-cunoscute ale filosofiei și culturii grecești pentru a cunoscut mesajul mântuitor al evangheliei. Unitatea de gândire, în ceea ce privește căutarea lui Dumnezeu, se transformă într-o adevărată „lucrare” de inculturare în care fiecare apostol al cuvântului lui Dumnezeu este chemat să-și desfășoare activitatea⁷. Din relatarea Sfintei Scripturi se poate observa foarte bine că lipsește un dialog ferm, deoarece în fața unei noi explicații a conceptului de Dumnezeu ascultătorii sfântului Paul devin refractari și neîncrezători. Lipsa dialogului naște neînțelegeri și tensiuni, care, mai apoi, vor degenera în persecuții la adresa Bisericii creștine.

Autorul cărții *Faptele Apostolilor* ne prezintă episodul întâlnirii și confruntării dintre sfântul Paul cu lumea timpului său, iar Atena oferea

⁴ J.P. VERNANT, *Originile gândirii grecești*, trad.fr. F. BECHET și D. STANCIU, Symposion, București 1995, 166-168.

⁵ Cf. I BISOC, *Sfântul Paul – omul sentimentelor adevărate*, Sapientia, Iași 2002, 17-22.

⁶ Cf. *IBIDEM*, 33-48.

⁷ Cf. R. PENNA, *Paolo nell’Agorà e all’Areopago di Atene*, RdT 36 (1995), 653-677.

un cadru ideal pentru predicarea evangheliei. Areopagul⁸, locul de întâlnire a celor care erau în căutarea noilor idei ale timpului, se transformă, odată cu venirea apostolului neamurilor, într-o catedrală în are liber și o catedră, un amvon de la care sfântul Paul își începe discursul său. Ținând cont de vasta difuziune a religiilor, fiecare dintre ele cu valorile proprii, care reprezentau un semn elocvent al pluralismului culturilor din Atena antică. Analizând situația, sfântul Paul consideră că este oportun să înceapă o activitate de cateheză chiar în centrul adunării, folosindu-se de convergența idealistică a teoriilor filosofico-religioase ale timpului căutând să explice faptul că: „Din tot ceea ce văd, constat că voi sunteți foarte religioși” (*Fap* 17,22b). De fapt, apostolul dorea să-și exprime și să-și explice mesajul său plecând de la valorile găsite în cetatea ateniană și, prin urmare, să-l vestească pe Dumnezeu în persoana Fiului său Isus Cristos, acel Dumnezeu necunoscut de ei. „Căci, străbătând cetatea și observând cu atenție monumentele voastre sacre, am găsit un altar pe care era scris: «Dumnezeului necunoscut». Așadar, cel pe care îl cinstiți fără să-l cunoașteți, pe acela vi-l vestesc” (*Fap* 17,23). De fapt, cetatea Atenei era înțesată de o pleiadă de statui reprezentând întruchiparea tuturor atât a virtuților, cât și a viciilor: în acest context, marele Petronius spunea că în Atena: „(...) este mai ușor să găsești un zeu, decât un om!”⁹.

Așadar, valorile Areopagului atenian erau fundamentate pe încercarea minții omenești de a cunoaște și de a aprofundat sensurile vieții, însă aceasta se limita la o analiză exterioară și pur filosofică. Din cuvintele sfântului Paul (cf. *Fap* 17,18) ne putem da seama că retorica și filosofia deveniseră două moduri de existență a timpului, iar curente

⁸ Este bine de menționat faptul că Areopagul era o colină și reprezenta un loc ideal pentru întrunirile aristocraților și a școlilor de filosofie a timpului. Interesul ascultătorilor era unul de bună credință, însă era vorba despre o pură curiozitate intelectuală, fără o intenție serioasă de a lua în serios cele auzite; de fapt, a fi prezent în Areopag nu însemna o participare, ci, mai degrabă, o satisfacere a intelectului. Din această cauză sfântul Paul nu a putut fi înțeles și considerat drept un propovăduitor ale valorilor timpului său.

⁹ PETRONIUS, *Sat.* XVII.

filosofice ale epicurienilor și a stoicilor se impuneau ca adevăruri și valori autentice¹⁰. În acest context, discursul sfântului Paul devine o necesitate pentru Biserica și pentru noua comunitate creștină, deoarece prin dialog și înțelegere învățătura creștină putea să-și facă loc în conștiințele oamenilor.

Privind la exemplul de cateheză și de predicare a sfântului Paul este obligatoriu să ne întrebăm dacă Biserica creștină putea să ofere ceva societății timpului său, dacă valorile profesate de Areopag¹¹ sunt în concordanță cu evanghelia lui Isus Cristos? Desigur că impactul evanghelizării continentului european nu a fost o simplă formă de inculturare sau actualizarea a unui mesaj nou și inedit, ci, mai curând, o intens și constant dialog dintre evanghelie și civilizație păgână. Intervenția apostolului neamurilor în Areopag este totodată și prima legătură dintre evanghelie și omul gândirii speculative a sensului vieții exprimată prin artă. De fapt, sfântul Paul este preocupat de un lucru deloc lipsit de importanță: legătura dintre artă și religie. Dacă arta păgână și-a extras inspirația din religie, în acest caz este obligatoriu în a face o diferență între forma artistică (statuia) și ideea pe care o aduce cu sine (ideea de Dumnezeu și credința într-o putere supranaturală). Deoarece în spațiul atenian arta era în slujba politeismului sfântul Paul expune în plenum Areopagului o nouă și zguduitoare teorie pentru mentalitatea timpului: Dumnezeu s-a întrupat, a murit și a înviat, iar arta poate fi pusă în slujba lui Dumnezeu!

„Într-o cultură marcată de primatul averii, al obsesiei satisfacției imediate, al atractivității câștigului, al căutării profitului, este surprinzător să

¹⁰ La acest punct este bine de subliniat faptul că școala epicuriană (al cărui fondator este filosoful antic Epicur [342-270 î.C.]) specula soluționarea fizică și etică a problemelor universului. Deoarece acest sistem filosofic nu admitea legea divină scrisă în interiorul omului (conștiința) și considera legile umane drept orânduirii convenționale, orice om trebuia să judece și să aprecieze lucrurile existente. Așadar, prin aceste idei epicurienii excludeau ideea de creație și providența lui Dumnezeu, materia era considerată eternă și, ca atare, vorbim despre un sistem păgân al vieții umane.

¹¹ Aici este necesar să menționăm contribuția decisivă pe care a avută dezvoltarea sistemelor filosofice și etice antice în descoperirea valorilor de prietenie, dreptate, frumos, dialog etc.

constatăm nu numai permanența, dar și dezvoltarea unui anumit interes pentru frumos. Formele pe care le ia aceste interese par să exprime aspirația care rămâne, și chiar se întărește, spre «altceva» care încântă existența și, poate, și o deschide și o conduce dincolo de ea însăși. Biserica a intuit aceasta încă de la originile sale, și secolele de artă creștină ne oferă o magnifică ilustrare în acest sens: opera autentică de artă este potențial o poartă de intrare pentru experiența religioasă. Recunoașterea importanței artei pentru înculturarea evangheliei echivalează cu recunoașterea că geniul și sensibilitatea omului sunt inerente adevărului și frumuseții misterului divin. Biserica manifestă un respect profund față de toți artiștii, făcând abstracție de convingerile religioase, deoarece opera de artă poartă în ea o cvasi-amprentă a invizibilului, deși, ca orice altă activitate umană, arta nu are în ea însăși scopul său absolut: ea este îndreptată spre persoana umană. Artiștii creștini reprezintă pentru Biserică un potențial extraordinar pentru cizelarea de noi formule și elaborarea de noi simboluri sau metafore, în exprimarea geniului liturgic dotat cu o puternică forță creatoare, înrădăcinată de secole în profunzimile imaginarului catolic, cu capacitatea sa de exprimare a omniprezenței harului. În diferite continente nu lipsesc artiști a căror autentică inspirație creștină poate atrage credincioși din orice religie, ca și necredincioși, grație influenței frumosului și adevărului. Prin artiștii creștini, evanghelia, izvor fecund de inspirație, ajunge la multe persoane fără contacte cu mesajul lui Cristos”¹².

De asemenea, prima întâlnire dintre evanghelie și filosofie și se poate foarte bine observa că nu evanghelia exclude filosofia, ci, în cele mai multe cazuri, filosofia exclude evanghelia. Dar dacă ținem cont de faptul că filosofia are drept scop căutarea ultimei rațiuni a lucrurilor, în acest caz, nu este Dumnezeu ultima rațiune a lor? Așadar, din analiza ultimă a lucrurilor putem deduce că Isus Cristos a fost acela care l-a revelat pe Dumnezeu (cf. *In* 1, 18), iar sfântul Paul argumentează în scrierile sale că nu numai creștinii se pot bucura de mântuire, ci întreaga lume (cf. *1Cor* 1, 18-31).

„Credința și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului. Dumnezeu este Cel care a pus în inima omului dorința de a cunoaște adevărul și, în definitiv, de a-l cunoaște pe el pentru ca, cunoscându-l și iubindu-l, să poată ajunge la adevărul întreg despre sine

¹² CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii* 17.

însuși (cf. Ex 33,18; Ps 27[26],8-9; 63[62],2-3; In 14,8; 1In 3,2). Atât în Orient cât și în Occident, se poate identifica un drum care, în decursul secolelor, a făcut ca omenirea să se întâlnească în mod progresiv cu adevărul și să se confrunte cu el. Este un drum care s-a dezvoltat – nici nu putea să fie altfel – în orizontul autoconștiinței personale: cu cât omul cunoaște mai mult realitatea și lumea, cu atât mai mult se cunoaște pe sine însuși în unicitatea sa și, în același timp, întrebarea despre sensul lucrurilor și al existenței sale devine pentru el tot mai urgentă. Ceea ce se pune ca obiect al cunoașterii noastre devine în virtutea faptului însuși parte din viața noastră. Îndemnul «Cunoaște-te pe tine însuși» era sculptat pe arhitrava templului din Delfi, spre mărturia unui adevăr fundamental care trebuie să fie asumat ca regulă minimă de fiecare om care dorește să se deosebească, în mijlocul întregii creații, definindu-se drept «om» tocmai pentru că «se cunoaște pe sine însuși». De altfel, o simplă privire asupra istoriei antice arată cu claritate cum în diferite părți ale lumii, marcate de culturi diferite, apar în același timp întrebările de fond ce caracterizează drumul existenței umane: cine sunt? de unde vin și încotro merg? de ce prezența răului? ce va fi după viața aceasta? Întrebările acestea sunt prezente în scrierile sfinte ale Israelului, dar apar și în Vede și nu mai puțin în Avesta; le găsim în scrierile lui Confucius și Lao-Tze ca și în predica lui Tirthankara și Buddha; tot ele sunt cele care ies la iveală în poemele lui Homer și în tragediile lui Euripide și Sofocle ca și în tratatele filosofice ale lui Platon și Aristotel. Sunt întrebări care au izvorul lor comun în căutarea sensului ce din totdeauna face presiuni în inima omului: de fapt, de răspunsul la astfel de întrebări depinde orientarea care se dă existenței. Biserica nu este străină, nici nu poate să fie, de acest drum de căutare. De când, în misterul pascal, a primit în dar adevărul ultim despre viața omului, ea s-a făcut pelerină pe străzile lumii pentru a vesti că Isus Cristos este «calea, adevărul și viața» (In 14,6). Printre diferitele slujiri pe care ea trebuie să le ofere omenirii, există una pe care o vede responsabilă în mod cu totul special: este diaconia adevărului. Datorită acestei misiuni, pe de o parte, comunitatea credincioșilor participă la efortul comun pe care îl înfăptuiește omenirea pentru a ajunge la adevăr; pe de alta, are obligația de a-și asuma sarcina de a vesti certitudinile dobândite, însă cu conștiința că orice adevăr la care s-a ajuns este mereu numai o etapă către adevărul întreg ce se va manifesta în revelația ultimă a lui Dumnezeu: «Acum vedem într-o oglindă, nelămurit; dar atunci va fi față în față. Acum cunosc în parte; atunci însă voi cunoaște limpede» (1Cor 13,12). Omul are numeroase resurse pentru a promova progresul în cunoașterea adevărului, în așa fel încât își face propria existență mereu mai umană. Între acestea se remarcă filosofia, care contribuie în mod direct la punerea întrebării privitoare la sensul vieții și la schițarea unui răspuns: de aceea, ea se configurează drept una dintre cele mai nobile misiuni ale omenirii. Termenul filosofia, conform etimologiei

grecești, înseamnă «iubirea înțelepciunii». De fapt, filosofia s-a născut și s-a dezvoltat în momentul în care omul a început să se întrebe de ce (există) lucrurile și care este scopul lor. În forme și feluri diferite, ea arată că dorința de adevăr aparține însăși naturii omului. Întrebarea de ce (există) lucrurile este o proprietate innăscută a rațiunii sale, chiar dacă răspunsurile, pe măsură ce au fost date, se integrează într-un orizont ce evidențiază complementaritatea diferitelor culturi în care omul trăiește. Incidența puternică pe care filosofia a avut-o în formarea și în dezvoltarea culturilor în Occident nu trebuie să ne facă să uităm influența pe care ea a exercitat-o și în felurile de a concepe existența din care trăiește Orientul. De fapt, orice popor are înțelepciunea sa autohtonă și originală, care, ca bogăție autentică a culturilor, tinde să se exprime și să se maturizeze și în forme pur filosofice. Cât de adevărat este așa ceva se demonstrează prin faptul că o formă de bază a științei filosofice, prezentă până în zilele noastre, poate fi verificată chiar și în postulatele din care diferitele legislații naționale și internaționale se inspiră în reglementarea vieții sociale. Oricum, trebuie subliniat că în spatele unui singur termen se ascund semnificații diferite. De aceea, este necesară o explicație preliminară. Împins de dorința de a descoperi adevărul ultim al existenței, omul caută să dobândească acele cunoștințe universale care îi permit să se înțeleagă mai bine și să înainteze în realizarea de sine. Cunoștințele fundamentale izvorăsc din uimirea provocată în el de contemplarea creației: ființa umană este cuprinsă de uimire când se descoperă inserată în lume, în relație cu alți semeni ai săi și partașă la destinul lor. De aici începe drumul care îl va conduce apoi la descoperirea unor orizonturi de cunoaștere întotdeauna noi. Fără uimire omul ar cădea în repetiție și, puțin câte puțin, nu ar mai fi în stare să ducă o existență cu adevărat personală” (FR 1-4).

Ținând cont de impactul pe care l-a avut predicarea evangheliei în Areopag și de discursul sfântului Paul putem trasa firul roșu al învățăturii creștine în ceea ce privește Biserica creștină și lumea păgână, dintre evanghelie și dialogul cu întreaga lume. Apostolul neamurilor indică faptul că Dumnezeu este unul și unicul, creatorul întregului univers (cf. *Fap* 17,24), iar acest Dumnezeu este cu totul independent de lumea creată. Cultul care i se dă trebuie să fie în conformitate cu măreția planului său de mântuire și a revelației sale în Fiul său Isus Cristos. Diferențele de gândire nu sunt atribuite hazardului, ci sunt expresii ale liberului arbitru, acea lege scrisă în inima omului și care ne îndreptă spre

Dumnezeu. Chiar dacă sfântul Paul era conștient de idolatria în care trăiau popoarele, el nu dorește să facă o polemică pe această temă, ci, plecând de la aceste elemente, dorește să aducă o lumină de speranță pentru viitorul lor. De fapt, sfântul Paul le prezintă ascultătorilor săi că tot ceea ce înseamnă har, iubire, adevăr, cult dat lui Dumnezeu se înfăptuiește în mod cu totul gratuit în persoana lui Isus Cristos „Dumnezeul necunoscut” al atenienilor. Aceștia nu sunt apostrofați și condamnați de apostolul neamurilor, ci li se oferă o nouă perspectivă asupra întoarcerii la rădăcinile cunoașterii, al izvoarele adevăratei înțelepciuni. Tezaurul de har, de dreptate și de iubire se transformă din lege nescrisă și din depășirea secolelor de ignoranță (cf. *Fap* 17,30) în responsabilitatea primirii cuvântului lui Dumnezeu și în practicarea adevăratei unități religioase. Timpurile „ignoranței” sunt trecute și doar lumina evangheliei poate descoperi în fiecare om un nou orizont al cunoașterii și al fraternității universale.

Apostolatul sfântului Paul și de predica sa din Areopagul atenian se prelungesc în istorie până în zilele noastre și această afirmație este întărită de faptele concrete ale Bisericii creștine. Chiar dacă la începutul celui de al doilea mileniu creștin s-a produs prima mare ruptură în Biserică și a întrerupt, cel puțin formal, comuniunea dintre bisericile din Orient și din Occident, timpul prezent ne cheamă la o nouă viziune asupra viitorului creștin. Au fost destule acțiuni și decizii luate cu lejeritate și cu superficialitate și care nu au luat în considerație urmările negative și îndepărtarea dintre credincioșii aceleiași Biserici creștine și datorită acestui fapt s-a lăsat deoparte tocmai ceea ce era scopul primar al său: centralitatea mesajului evanghelic. Este necesar să redefinim valorile umane și coordonate către evanghelie și adresate tuturor oamenilor timpului nostru. De asemenea, trebuie să recitim istoria actuală și să definim, dar în primul rând să proclamăm prin faptele noastre, un drum de convertire a inimii și de reformă a vieții în comunitățile din care provenim. Adevăratul ecumenism constă în curajul

de a aborda temele esențiale ale Bisericii, în dialogul fratern, în cererea de iertare și în iubirea fraternă. La fel ca și apostolul neamurilor să mergem în Areopagul zilelor noastre și să-l facem cunoscut pe aceste „Dumnezeu necunoscut” cu sinceritate și respect reciproc. Pe Areopag sfântul Paul inaugura primul mileniu creștin în comparație cu filosofia și cultura greacă, în noul Areopag de astăzi suntem chemați să dăm mărturie despre viitorul Bisericii și a planului său de iubire: unicul popor al lui Dumnezeu este și trebuie să fie semnul și instrumentul de intimă unire dintre cu Dumnezeu și de unitate a întregului neam omenesc.

De la iluminismul Școlii Ardelene la umanismul culturii de mâine

ALEXANDRU BUZALIC¹

Résumé: *Des Lumières de l'École Transylvaine à l'humanisme de la culture de demain.* L'Ecole Transylvaine des élites intellectuelles roumaines a contribué à un moment astral de consolidation des identités nationales dans l'idéal d'un progrès universel dans lequel elles se sont toutes retrouvées dans un esprit de fraternité, de tolérance, de respect des valeurs universelles qui peuvent unir de manière constructive tous les peuples. Aujourd'hui, nous pouvons parler d'une école de pensée gréco-catholique qui a surmonté les limitations idéologiques et strictement confessionnelles, ancrée dans les valeurs des dirigeants et dans la théologie de l'unité, qui a formé la génération de ceux qui ont écrit la théologie du martyre au XXe siècle. A l'ère post-séculière de demain, l'homme est appelé à sortir Dieu de la solitude gênante de la sphère privée dans laquelle il a été poussé névrotiquement par l'éclectisme contemporain, à le placer dans l'acceptation normale de notre état de créature, avec les conditionnements, les limites biologiques et les fragilités que révèlent les crises contemporaines de toutes sortes. La théologie, dans le dialogue naturel de la culture mondiale et de la spiritualité, est appelée à contribuer à l'affirmation d'un nouvel humanisme.

Mots-clés: culture, Ecole Transylvaine, émancipation, humanisme, identité, transition, universalité.

Introducere

După integrarea teritorială a Transilvaniei în Europa modernă la începutul secolului XVIII, cu tensiunile inerente schimbării relațiilor

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea. alexandru.buzalic@ubbcluj.ro

sociale medievale cu sistemul politic și idealurile culturale ale tipului, la începutul secolului XIX era nevoie de efortul consolidării unei școli de gândire, creuzetul formării conștiinței naționale și emancipării conform idealurilor modernității. Această misiune a revenit Școlii Ardelene și Iluminismului românesc, promovat în special de clerici prin idealul emancipării poporului prin educație și deschiderea spre afirmarea identității culturale proprii în universalitatea civilizației umane.

Secolul XX, marcat de accelerarea istoriei, a făcut pe parcursul unei generații un salt civilizațional imens, de la vehiculul cu tracțiune animală sau motorul cu aburi, spre motorul cu ardere internă, de la pionieratul aviației spre primii pași pe lună, de la circulația informației cu poștalionul la comunicarea prin cablu, unde radio, globalizarea informației prin internet... Pretenții de emancipare la scară planetară și discrepanțe flagrante între o societate de consum tehnologizată și triburi izolate cu mod de viață ancorat în preistorie, libertate și drepturi ale omului și oameni întemnițați sau supuși voinței aberante ale unor dictaturi, risipă de resurse și foamete...

Aceeași accelerare a istoriei a condus spre războaie mondiale, spre emanciparea lumii a III-a și eliberarea fostelor teritorii coloniale, separarea blocurilor militare și politice într-o lume bipolară și căderea acestora printr-o deconstrucție generalizată, crize economice, migratorii, climatice, umanitare, politice, morale... altfel spus o unică mare criză civilizațională caracteristică sfârșitului Epocii moderne și începutului Epocii culturale de mâine.

Școala Ardeleană a elitelor intelectuale au contribuit la momentul astral al consolidării identităților naționale în idealul unui progres universal în care s-au regăsit toți în spiritul fraternității, toleranței, a respectului valorilor universale care pot reuni constructiv toți oamenii. La ora actuală putem vorbi despre o școală de gândire care a depășit limitările ideologice și strict confesionale, ancorată în valorile corifeilor și în teologia unității, care a format generația celor ce au scris teologia martiriului în secolul XX.

Biserica Română Unită de azi, după perioada catacombelor, a ieșit la lumină la sfârșitul secolului XX într-o lume nouă care și-a pierdut reperele identitare, mai ales legătura cu transcendentul. Nu este vorba numai despre separarea puterii seculare de Biserică, ci și o împingere a sferei religiosului spre individual și privat, inclusiv se vorbește despre credință și aspecte din domeniul de competență a teologiei, sunt făcute sentințe și demersuri cu pretenția unui demers științific fără să se apeleze la specialiști din domeniul istoriei Bisericii, psihologiei religiei sau a teologiei.

Papa Ioan Paul al II-lea a propus teologilor și filosofilor termenul de „antropologie integrală”, o concepție despre om care ține cont de toate dimensiunile ființării sale ca persoană în semnificație individuală, socială, fizică, culturală și spirituală². Această reîntoarcere spre metafizică (sau spre *filosofia ființei*), prin intermediul antropologiei integrale este posibilă, spunea fostul suveran pontif, prin filosofia religiei și studiul religiilor propuse de Mircea Eliade sau de arhiepiscopul latin de Lviv Cardinal Marian Jaworski³, ambii gânditori propunând o viziune integrală asupra omului și, de aici, asupra tuturor cercetărilor din domeniul științelor socio-umane.

O antropologie integrală aduce în discuție și teologia, cercetarea teologică oferind o hermeneutică „din interiorul” fenomenului religios, în continuitatea transmiterii intergeneraționale a Revelației și a tradiției exegetice, în evoluția organică a unei religii/Biserici și a eforturilor acesteia de a actualiza mesajul mântuitor metaistoric într-un limbaj cultural actualizat în funcție de epoca concretă în care omul receptează mesajul mântuirii.

Această viziune complexă și deschidere spre toate aspectele existenței umane, inclusiv spre spiritualitate, are menirea de a umaniza,

² cf. Alexandru BUZALIC, *Limites et ouvertures d'un modèle anthropologique intégrale dans la théologie fondamentale*, Simpozionul Internațional Școala Ardeleană, Ediția a X-a, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 365-367.

³ cf. JEAN PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Plon-Mame, Paris, 1994, p. 13.

sau mai spus de a re-umaniza cultura care tinde la ora actuală spre mercantilizarea cercetării științifice în direcția tehnno-științelor, spre un transumanism care poate conduce la transgresiuni etice și la construirea unei lumi distopice dezumanizatoare.

Desacralizarea culturii și secularizarea

Prin secularizare, în practică denumim mai multe procese. O primă definiție interpretează secularizarea ca declin al credinței și practicii religioase în societățile moderne, aceasta fiind definiția cea mai des utilizată în dezbaterile contemporane. Astfel, se postulează o incompatibilitate între modul de viață modern, între viața societăților impregnate de ameliorarea adusă de cuceririle tehnno-științelor și viața spirituală. Progresul tehnologic în sine nu are în sine nicio conotație de rău sau de bine, însă finalitatea produsului tehnologic este folosit de om în scopuri bune sau rele.⁴

O altă definiție descrie secularizarea ca un proces de privatizare a religiei, retragerea practicii religiei în sfera privată ca o constantă a politicilor liberale moderne. Este un proces dirijat de programe politice de guvernare, o reducere a autorității instituțiilor Bisericii și în același timp o marginalizare și excludere din dezbaterea publică a filosofiei creștine și a teologiei, analiza fenomenului religios fiind făcută numai „din exterior”, dinspre interpretările unilaterale și metodologic limitate ale științelor pozitive spre problematici care sunt cunoscute și au mii de ani de tradiție în trăirea și explicarea „din interior” a religiei.

În fine, este și o secularizare ideologică interpretată ca un proces de emancipare, în plan social fiind o segregare a cetățenilor progresiști, obligatoriu atei, de cei religioși, în mod obligatoriu retrograzi. Este

⁴ Alexandru BUZALIC, *Sfârșitul istoriei – de la ideologii la eshatologie*, în „Spe Salvi. Credința, încrederea și speranța: istorie și prognoze,” e-book, Presa Universitară Clujeană, 2017, pp. 30-44.

transferul persoanelor, conceptelor, jurisdicției dinspre religioș/eclezial spre uzul civil în numele emancipării.

Aceste definiții date procesului de secularizare sunt prezente în cadrul școlilor de sociologie a religiei americane sau europene, fiecare în parte cu nuanțări diferite. Pe de-o parte avem școala de gândire europeană în cadrul căreia definiția secularizării fluctuează între semnificația ei recentă (declinul credinței personale / practică religioasă) și cea tradițională (declinul ingerințelor religiei în instituțiile puterii). Sociologii europeni consideră secularizarea un dat concret al lumii moderne ca un *fait accompli*.⁵

Școala de gândire americană se concentrează pe aspectele individuale și respinge „mitul european al secularizării” considerând că nu se poate vorbi despre o diminuare a credinței, practicii religioase pe termen lung. Societatea americană se naște modernă și seculară după Războiul de Independență, fiind într-un proces de creștere a importanței Bisericilor în viața publică.

Aceste două viziuni sunt pertinente pentru situația concretă a fiecărui spațiu geo-cultural în sine, modelul European nu este valabil pentru societatea americană, și invers, ridicând problematica unei modernități non-seculare în viziunea europenilor de azi. Cu toate acestea, religiosul și secularul sunt indisolubil legate și se inter-condiționează reciproc, după Casanova, secularizarea ține de schimbările interne, reformatoare, din cadrul creștinismului european, în timp ce secularizarea americană ține de schimbările interne ale spiritualității Americii (sectele ascetice și pietiste neo-protestante din sec. XVII-XVIII, dezvoltarea protestantismului evanghelic în sec. XIX, etc).⁶

Însă simplificările conceptuale făcute de Casanova nu țin cont de eterogenitatea ambientului cultural european, procesul de secularizare

⁵ José CASANOVA, *Rethinking Secularization*, in: „The Hedgehog Review. Critical reflection on Contemporary Culture – After Secularization”, Spring/ Summer 2006 / Volume 8 / Nos. 1–2, pp. 102-103.

⁶ *Ibidem*.

fiind influențat și divizat în funcție de *patternul* iluminismului francez – *le siècle des Lumières*, anti-clerical, laicizat care acordă o importanță din ce în ce mai mare instituțiilor de stat care se substituie instituțiilor de învățământ sau de asistență socială sau de misiune ale Bisericii, sau cel al *Aufklärungului* german care se folosește în Imperiul Habsburgic de instituțiile religioase și de autoritatea pe care Biserica o are asupra maselor în educarea și emanciparea specifică lumii moderne. Dacă secularizarea franceză conduce spre separarea radicală a Bisericii de stat, secularizarea germană este mai apropiată de evoluția spațiului american, religiosul contribuind la eforturile de emancipare făcut de autorități, prin dorința de organizare a unui *Staatskirchensystem* pe fondul Contrareformei generatoare a unui *Reformkatolizismus*⁷ prin entități ecleziale, romane sau greco-catolice, capabile de guvernare și de păstorire a teritoriilor canonice conform noilor cerințe pastorale adaptate epocii moderne. În fond, față de iluminismul francez de tip anticlerical, Școala Ardeleană este o mișcare culturală a românilor care a pornit din sânul Bisericii Române Unite cu Roma.

Alt proces al epocii moderne este desacralizarea culturii. Cardinalul Jean Daniélou constata în anul 1968 că: „pentru prima oară în istoria umanității, mase imense de oameni se situează într-un univers din care Dumnezeu este absent. Și curente intelectuale cele mai vii ale epocii noastre sunt animate de oameni care îl resping pe Dumnezeu. Însă această criză a sensului lui Dumnezeu există, de asemenea, în însăși interiorul Bisericii.”⁸

În interiorul Bisericii avem o „laicizare” cu efect pozitiv, rezultatul emancipării prin creșterea implicării active a poporului lui Dumnezeu în detrimentul unui clerocentrism cu aură medievală, dar se observă și contestarea instituției Bisericii și promovarea unui anticlericalism din interiorul corpului eclezial sau din partea societății civile prin

⁷ Ioan HORGA, *Contribuții la cunoașterea jozeфинismului provincial*, Editura Universității din Oradea, Oradea 2000, pp. 7-9.

⁸ Jean DANIELOU, *L'avenir de la religion*, Le signe, Fayard, 1968, p. 41.

promovarea unor stereotipuri caricaturale despre persoana preotului, uneori prin mediatizare exclusivă a unor fapte reprobabile săvârșite de indivizi nedemni de vocația clericală, minimalizându-se majoritatea acțiunilor pozitive. Se ajunge la o stare de spirit care generează o respingere a structurilor ecleziale tradiționale, a autorității în materie de doctrină și, de aici, rățăcirile și neînțelegerea mântuirii în Hristos care generează false speranțe soteriologice sau practici pseudo-religioase de tip sectar.

Uneori apare și un militantism creștin care se axează pe solidaritate și fraternitate, valori nobile în sine, însă în detrimentul adorației și întâlnirii cu Dumnezeu cel viu, în fond, așa cum reamintea mai târziu Papa Ioan Paul al II-lea, adevărata credință este *fides et ratio*⁹, contemplarea adevărului prin cele două aripi care înalță spiritul uman și animă ulterior orice acțiune în spiritul Adevărului.

În fond, așa cum sublinia Jean Daniélou, religia nu este condamnată de evoluția civilizației, ci este confruntată cu noi provocări, cu necesitatea unor transformări profunde și cu necesitatea conștientizării acestor confruntări. De fapt, ceea ce se confruntă „sunt concepții diferite despre civilizație care se sprijină pe concepții diferite despre om.”¹⁰

Daniélou observa că „umanitatea este amenințată în sufletul ei; această viață a spiritului, care este cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu, este într-un pericol profund. Și această amenințare a morții spirituale pe care ar constitui-o printr-o diminuare sau dispariție a sensului prezenței lui Dumnezeu nu este mai puțin gravă decât distrugerea fizică a umanității. A-L repune pe Dumnezeu la locul său, în viețile noastre și în societatea noastră este o necesitate actuală și în mod particular urgentă. În jurul nostru, în lumea în care suntem, este un fel de tăcere care se revarsă în jurul lui Dumnezeu. Avem datoria să rupem această tăcere.”¹¹

⁹ *Fides et ratio. Scrisoare enciclică a Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune* (14 septembrie 1998).

¹⁰ Jean DANIELOU, *op.cit.*, p. 9.

¹¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

Ne confruntăm cu omul societăților desacralizate, emergent din *homo religiosus* însă incapabil să „citească” semnele prezenței sacralului „camuflat” în profan și o masă „tăcută” a oamenilor care sunt capabili de experimentarea sacralului. Chiar dacă ambii reprezentanți ai lui *homo religiosus* sunt în lume, primii generează curente culturale nihiliste și ideologii sterile, fără viitor, ceilalți își găsesc puterea de a se adapta schimbărilor în reperele perene revelate de sacru mai presus de cuvinte și concepte, din ceea ce comunică „tăcerea lui Dumnezeu”. Însă tăcerea nu înseamnă absență!

Sfârșitul tranziției culturale și epoca post-seculară

La sfârșitul tranziției culturale care va pune capăt Epocii moderne vom intra într-o nouă Eră istorică. În lumina normalității post-tranziției, care se instaurează numai după învingerea crizelor, cultura și mai ales religiozitatea se vor manifesta prin edificarea patrimoniului spiritual al umanității în dinamismul pulsioniilor vieții. Într-o viziune apropiată de psihologiile dinamice și umaniste, viața psihică este dirijată de pulsioni care tind să condiționeze „din interior” cursul firesc al vieții unui individ dar, printr-o însumare a efectelor acestora, generează adevărate pulsioni psiho-sociale care dirijează istoria. Pulsiunea este un proces dinamic care orientează un organism viu spre o finalitate.¹² Pulsioniile au cauze endogene, sunt tensiuni care pornesc din visceralitatea substratului somatic, generând psihosomaticul. Nimeni nu poate separa, într-o analiză antropologică pertinentă, trupul (*soma*) de suflet (*psihé*) fără să cadă în modele reduționiste.

Mircea Eliade ne vorbea despre noul umanism generat de feedbackul metaanalizei culturii prin intermediul hermeneuticii totale, deoarece direcțiile greșite și comportamentul deviant, generator de

¹² J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997, art. „pulsion”, pp. 359-362.

conflicte și suferință, odată înțelese, pot conduce la acel „*insight*” (germ. *Einsicht*) psihanalitic la nivel cultural, care conduce spre o continuare armonioasă a dezvoltării personale: „Întreprinzând studierea omului nu numai ca ființă istorică, ci și ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni – să ne fie iertat cuvântul – o metapsihanaliză. Pentru că ar duce la o redeșteptare și la o redobândire a conștiinței simbolurilor și arhetipurilor arhaice – vii sau fosilizate în tradițiile religioase ale întregii umanități. Am riscat termenul metapsihanaliză, deoarece este vorba de o tehnică mai spirituală, care urmărește în primul rând să clarifice conținutul teoretic al simbolurilor și al arhetipurilor, să facă transparent și coerent ceea ce este în ele *aluziv*, criptic sau fragmentar. Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică”¹³.

Pentru Eliade „omul modern este chemat să redescopere tezaurul său de imagini, pentru a se redescoperi pe sine, pentru a găsi căile de intrare în dialog cu alteritatea, pentru a putea să se integreze dialogului intercultural pe care-l presupune fenomenul redefinirii globale a identității”¹⁴. Această hermeneutică adecvată „ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural și mai ales de relativismul istoricist și existențialist”¹⁵. http://www.jsri.ro/old/html/version/index/no_8/vasilebobb-articol.htm-_edn8 Aceeași menire o are și teologia care oferă o viziune „din interiorul” spiritualității actualizată ca experiență a sacralului, sub forma religiei.

S-a vorbit despre postistoric, post-adevăr, societate de consum, societate postindustrială, societate postmodernă, sfârșitul istoriei sau, după Jürgen Habermas „modernitatea târzie a intrat în forma societății postseculare”¹⁶.

¹³ Mircea ELIADE, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 44.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 42-43.

¹⁶ Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București 2014, p. 185.

Tensiunea dintre religios și profan poate fi dezamorsată prin procesul dialectic care conduce spre o „învățare reciprocă”, însă turnura religioasă și falimentul nihilismului culturii secularizate ne conduc mai degrabă spre scenariul „redescoperirii sacralului.” Cum se va realiza acest lucru? Ideal ar trebui să fie un proces al rațiunii și spiritului...

Andrei Marga, în lucrarea *Ordinea viitoare a lumii*¹⁷, ne oferă o analiză pertinentă a istoriei recente din perspectiva mondializării și a proceselor cultural-spirituale ale fenomenului globalizării: „Din 2010 s-a intrat într-o lume diferită. Democrația s-a pluralizat din nou, cu efecte variate – de la ieșirea benefică de sub controlul unor doctrine, la revenirea autoritarismului în forme mascate. Sub amenințarea terorismului, devenit, la rândul său global, la frontiere recent desființate se reiau controalele. Dezvoltarea se dovedește dependentă de eforturi interne bine organizate, iar statul național își reia rolul.”¹⁸

Tranziția nu a generat „o lume simplă și liniară, ci o lume complexă și plină de posibilități alternative de evoluție. O lume cu mai multe oportunități, dar mai nesigură.”¹⁹ Una dintre certitudinile „lumii de mâine” este „consolidarea autonomiei științei, filosofiei, religiei, care nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem noile lor conexiuni și, mai ales, nevoia cooperării lor pentru a avea soluții la problemele de azi”.²⁰ În fond, problemele de „azi” sunt problemele existențiale cu care se confruntă omul tuturor timpurilor, *omul este o întrebare, Dumnezeu este răspunsul!*

Patrimoniul teologiei universale ne furnizează filonul imuabil al mesajului revelat, creștinismul fiind, prin misiunea sa, pe măsura spiritualizării unei omeniri care se manifestă într-o cultură globalizată: „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să păzească toate câte v-am

¹⁷ Andrei MARGA, *Ordinea viitoare a lumii*, Editura Niculescu, București, 2017.

¹⁸ *Ibidem*, p. 5.

¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

²⁰ *Ibidem*.

poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 19-20).

Samuel Huntington²¹ prognoza „explozia demografică” din spațiile geo-culturale de confesiune islamică „cu consecințe destabilizatoare pentru țările musulmane și vecinii acestora, în timp ce civilizațiile non-occidentale își reafirmă în mod general valoarea propriilor culturi”²². Huntington intuiește că „supraviețuirea Occidentului depinde de reafirmarea identității occidentale a americanilor și de faptul ca occidentalii să accepte că civilizația lor este unică însă nu universală și să se unească pentru a o reînnoi și a o conserva împotriva provocărilor venite din partea societăților non-occidentale”²³. Însă viziunea hungtingtoniană este a bipolarității, a confruntării și nu a conviețuirii ca o unitate în diversitate.

Dar avem și aspectul strict demografic al acestei creșteri. Creșterea populației globului în paradigma civilizațională actuală este sortită falimentului. Comportamentul actual conduce inevitabil spre epuizarea resurselor și spre distrugerea mediului. Producția industrială lasă cicatrici în fațesul Terrei prin extragerea intensivă a minereurilor, a cărbunelui, petrolului și uraniului ca bază pentru producerea energiei electrice, prin introducerea suprastructurilor reliefului antropic pe care le întâlnim până în spațiul cosmic. De pe fundul mărilor și oceanelor până pe orbita terestră omul poluează, ridică munți de steril și de gunoi, distruge și dezechilibrează ecosisteme, spațiul cosmic proxim este înțesat de resturile rachetelor purtătoare, ale sateliților care au încetat să funcționeze și ale nenumăratelor resturi de dezintegrare.

Suprapopulare, urbanizare, mobilitatea populațiilor din cauze diferite, sunt catalizatorii declanșării pandemiilor și crizelor sanitare care vor fi din ce în ce mai dese până la echilibrarea lumii globalizate ca un

²¹ Samuel P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, 2002, pp. 68-79.

²² *Ibidem*, p. 27.

²³ *Ibidem*, pp. 27-28.

singur mega-bazin demografic. Estimările unor antropologi, precum Pascal Picq și a cercetătorilor din domeniul medicinei, prevăd o criză demografică la orizontul anilor 2050, odată cu atingerea barierei de 10 miliarde de indivizi.²⁴

La ora actuală, în contextul globalizării, a migrațiilor, a multiculturalismului, a crizei energetice, a dezvoltării tehnosciențelor, a crizelor sanitare, Terra ca o casă comună a întregii omeniri are nevoie de soluții care privesc aspecte transcendente ce nu pot fi decât răspunsuri religioase.²⁵

Fraternitatea universală și umanismul culturii de mâine

Papa Francisc promulga la data de 16 martie 2021 scrisoarea enciclică *Fratelli tutti* despre fraternitatea și prietenia socială. Papa Francisc, fost Arhiepiscop de Buenos Aires și călugăr iezuit, încă înainte de alegerea sa își prezenta liniile directoare specifice gândirii sale: prima axă este misiunea evanghelizatoare a Bisericii, chemată să iasă din închistare și să meargă *spre periferiile geografice și existențiale, acolo unde întâlnim misterul păcatului, al durerii, al in justiției, al ignoranței, acolo unde religiosul și gândirea sunt disprețuite, acolo unde întâlnim toată mizeria*; a doua axă privește reînnoirea Bisericii din „interior”, chemată să depășească un „narcisism teologic” care împiedică împărtășirea lui Hristos în afara limitelor ei; a treia axă se referă la reformele necesare pentru ca Biserica să redevină instrumentul necesar mântuirii sufletelor, cel mai mare rău fiind calea greșită „a unei spiritualități mondene”, o *Biserică mondenă care trăiește repliată spre sine și pentru sine*; ultima axă privește imaginea servitorului Bisericii, „un om care, pornind de la contemplarea lui Isus Hristos, ar putea ajuta Biserica să se apropie de periferiile existențiale ale umanității”.²⁶

²⁴ Pascal PICQ, *Sapiens face à sapiens. La splendide et tragique histoire de l'humanité*, Flammarion, 2019, p. 12.

²⁵ José CASANOVA, *op.cit.*, p. 103.

²⁶ *L'intervention du card. Bergoglio avant le conclave*, în „Zenit. Le Monde vu du Rome”, mars 27, 2013. <https://fr.zenit.org>; consultat la data de 29/05/2020.

Reperetele unei teologii practice le exprima în prima sa scrisoare enciclică, *Lumen fidei* (29 iunie 2013), arătând că de la fundamentarea teoretică este necesar să se ajungă la dinamismul unui proces al experienței personale. Este viața spirituală și ceea ce devine o experiență a iubirii în mistica creștină:

Credința transformă întreaga persoană, întocmai pentru că ea se deschide la iubire. În această împletire a credinței cu iubirea se înțelege forma de cunoaștere proprie credinței, forța sa de convingere, capacitatea sa de a lumina pașii noștri. Credința cunoaște deoarece este legată de iubire, deoarece însăși iubirea aduce o lumină. Înțelegerea credinței este aceea care se naște atunci când primim marea iubire a lui Dumnezeu care ne transformă în interior și ne dăruiește ochi noi pentru a vedea realitatea.²⁷

În același timp credința este legată de adevăr:

„Este cunoscut modul în care filosoful Ludwig Wittgenstein a explicat conexiunea dintre credință și certitudine. A crede ar fi asemănător, conform lui, cu experiența îndrăgostirii, concepută drept ceva subiectiv, care nu se poate propune ca adevăr valabil pentru toți. De fapt, omului modern i se pare că problema iubirii nu are de-a face cu adevărul. Iubirea este privită astăzi ca o experiență legată de lumea sentimentelor nestatornice, și nu de adevăr... Dacă iubirea are nevoie de adevăr, și adevărul are nevoie de iubire. Iubirea și adevărul nu se pot despărți. Fără iubire, adevărul devine rece, impersonal, asupritor pentru viața persoanei. Adevărul pe care îl căutăm, acela care oferă semnificație pașilor noștri, ne luminează atunci când suntem atinși de iubire. Cine iubește înțelege că iubirea este experiență a adevărului, că ea însăși deschide ochii noștri pentru a vedea toată realitatea în mod nou, în unire cu persoana iubită.”²⁸

Următoarea scrisoare enciclică, cu o valoare profetică dacă ținem cont de faptul că precedă criza sanitară declanșate de Covid-19 care, asemenea tuturor pandemiilor, sunt tulburări de ecosistem, este *Laudato si* (24 mai 2015). În fond, există o singură criză în care se regăsește și criza sanitară din 2019-2020, enciclica anticipând problemele cu care se va confrunta lumea de mâine, deoarece: *Nu există două crize separate, una a*

²⁷ *Ibidem*, n. 26.

²⁸ *Ibidem*, n. 27.

mediului și alta socială, ci o singură și complexă criză socio-ambientală. Strategiile pentru soluționarea crizei cer o abordare integrală pentru a combate sărăcia, pentru a reda celor excluși demnitatea și în același timp pentru a avea grijă de natură,²⁹ pentru că ... am crezut că vom rămâne mereu sănătoși într-o lume bolnavă.³⁰

Criza sanitară este un moment non-liniar de accelerare a proceselor de schimbare care grăbesc un deznodământ inevitabil. Schimbarea oricum s-ar produce, însă într-o perioadă îndelungată, de adaptare treptată. Perioada posttraumatică de după pandemie poate fi urmată de o reîntoarcere la comportamentele greșite care sunt sortite eșecului și vor genera o nouă criză sau devine un *kairos* pentru o nouă paradigmă civilizațională...

Însă o lume viabilă trebuie să fie pe măsura omului. După mărturia papei Francisc, *Fratteli tutti* este o enciclopedie socială ca un aport umil la reflecție pentru ca, în fața diferitelor moduri actuale de a elimina sau a ignora pe ceilalți, să fim în măsură să reacționăm cu un nou vis de fraternitate și de prietenie socială, care să nu se limiteze la cuvinte ... în așa fel încât reflecția să se deschidă la dialogul cu toate persoanele de bunăvoință.³¹

Multitudinea informațiilor adevărate alături de *fake news*-uri relativizează adevărul obiectiv, creând bazele manipulărilor. Pesimismul scriitorului Michel Houellebecq, care considera că „lumea după coronavirus va fi la fel, cu un pic mai rău”,³² sau nihilismul lui Michel Onfray care vede că „corabia se scufundă; nu ne rămâne decât să ne scufundăm cu eleganță,”³³ sunt aspectele resemnării unei părți a vechii epoci culturale, pătrunsă de pulsiunea autodestructivă a *tanatosului*, în schimb, mult mai lucid, Boris Cyrulnik, în spiritul conceptului de

²⁹ *Laudato si*, n. 139.

³⁰ Papa Francesco, *La vita dopo la pandemia*. Prefazione del card. Michael Czerny, SJ, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, p. 21.

³¹ *Fratteli tutti*, 6.

³² *Le pessimisme de Houellebecq: „Le monde après le coronavirus sera le même, en un peu pire*, în „*Le Figaro*”, 4 mai 2020, www.lefigaro.fr.

³³ Michel ONFRAY, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Flammarion, 2017, p. 572.

reziliență, observa că, după orice criză, lumea se schimbă, însă omenirea are de ales între o schimbare în bine sau să aleagă viața într-o dictatură, fie aceasta politică, religioasă, financiară sau legată de hiperconsum.³⁴

Lumea – așa cum este percepută subiectiv – devine o construcție instabilă, ridicată pe nisipuri mișcătoare, mai ales că își pierde rădăcinile prin ceea ce enciclica numește:

sfârșitul conștiinței istorice: o pierdere a simțului istoriei, care provoacă o ulterioară dezagregare. Se observă pătrunderea culturală a unui soi de „deconstructivism”, prin care libertatea umană pretinde să construiască totul pornind de la zero. Rămân în picioare numai nevoia de a consuma fără limite și accentuarea multor forme de individualism fără conținuturi... să disprețuiți tot ceea ce este trecut și să priviți numai spre viitorul pe care el vi-l oferă, oare nu este acesta un mod ușor de a vă atrage cu propunerea sa spre a vă determina să faceți numai ceea ce vă spune el? Acea persoană are nevoie ca să fiți goi, dezrădăcinați, neîncrezători față de toate, pentru ca să vă puteți încrede numai în promisiunile sale și să vă supuneți planurilor sale. Așa funcționează ideologiile de diferite culori, care distrug (sau de-construiesc) tot ceea ce este diferit și în acest mod pot să domine fără opoziții. În acest scop au nevoie de tineri care să disprețuiască istoria, care să refuze bogăția spirituală și umană care a fost transmisă prin generații, care să ignore tot ceea ce i-a precedat.³⁵

Valorile sunt prezente în toate culturile lumii, însă, în polimorfismul manifestărilor există o esență care trebuie valorificată ca fundament universal și bază de dialog. În cele din urmă religiile sunt chemate în slujba fraternității în lume, după cum citează papa Francisc din scrierile predecesorului său, Ioan Paul II:

Dacă nu există un adevăr transcendent, prin ascultarea față de care omul își dobândește identitatea deplină, atunci nu există nici un principiu sigur care să garanteze relații juste între oameni. Interesul de clasă, de grup sau de națiune îi opune inevitabil unii altora. Dacă adevărul transcendent nu e recunoscut, forța puterii triumfă și fiecare tinde să utilizeze până la capăt mijloacele de care dispune spre a-și impune interesele sau opiniile, fără a

³⁴ cf. Boris CYRULNIK: *Après chaque catastrophe, il y a un changement de culture*; <https://www.franceinter.fr/emissions/l-invite-de-7h50/l-invite-de-7h50-25-mars-2020>.

³⁵ *Ibidem*, n. 13.

ține seama de drepturile celorlalți. [...] Așadar, rădăcina totalitarismului modern se află în negarea demnității transcendente a persoanei umane, chip văzut al Dumnezeuului nevăzut și, tocmai de aceea, prin însăși natura sa, subiect al unor drepturi pe care nu le poate încălca nimeni: nici individul, nici grupul, nici clasa, nici națiunea, nici statul. Nici majoritatea socială nu are dreptul să facă acest lucru împotrivindu-se minorității.³⁶

Școala Ardeleană și-a adus contribuția la conturarea unei elite intelectuale care a condus la emanciparea culturii secolelor XVIII-XIX deschizând calea spre evenimentele secolului XX. Urmașii școlii de gândire greco-catolice române, depășind sfera de interes a formării și afirmării identității naționale în universalitatea culturii umane, sunt în fața altor provocări care privesc legătura dintre particular/individual și universal. Este vorba despre semănarea germenilor care vor fructifica în lumea de mâine, aducând acel umanism de care cultura umană și spiritualitatea au nevoie într-o lume pe măsura demnității omului.

Concluzii

Pulsiunile care conduc visceral într-o perioadă de tranziție tind spre homeostazia corpului psiho-social și cultural-spiritual al unei lumi viabile, în mod necesar non-conflictuale. Schimbările spirituale preced – dacă nu sunt chiar motorul – marilor salturi calitative civilizaționale. Începând cu neolitizarea și sfârșind cu epoca modernă, schimbarea raportului simbolic și ideatic față de mediul natural și față de poziția omului în cosmos preced construirea faciesului cultural specific civilizației umane. Travaaliul nașterii lumii de mâine va înceta atunci când motorul motivațional-spiritual va ajunge la o unitate axiologică și de unitate de acțiune care să pornească de la firescul unității în diversitate specific omenirii.

³⁶ Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Centesimus annus* (1 mai 1991), 849.

Care sunt reperele lumii de mâine? Preiau în continuare din concluziile unor analize făcute în anul 2017, înaintea declanșării crizei sanitare prin care trecem, care se clarifică din ce în ce mai mult, odată cu accelerarea evenimentelor și trecerea timpului.³⁷

Epoca post-seculară trebuie să redescopere legătura umanizatoare dintre om și sacru, dintre om și Dumnezeu. Biserica este la ora actuală în pragul unui salt calitativ pe care omenirea îl va face inevitabil, fiind chemată să fie asemenea „Înaintemergătorului” care propovăduiește: Eu sunt glasul celui ce strigă în pustiu: neteziți calea Domnului (Ioan 1, 23).

Fără să mai fie un instrument de putere în societate, excepție situațiile marginale în care politicul și religia se amestecă pentru interese trecătoare, din ce în ce mai criticate, Biserica și religiile rămân singurele instrumente care au autoritatea asupra patrimoniului spiritual pe care îl exprimă conform unei tradiții și a unui limbaj cultural. O schimbare civilizațională decisă de interesele politice și de mecanismele liberalismului financiar sau ale comunitarismului comunist, fără valorile unui model antropologic integral, codificat în Revelația sau Teofania sacralului, riscă să ne conducă spre un transumanism din care să dispară omul...

Pe termen scurt, tensiunile politice și militare vor frământa încă istoria omenirii. Sunt zvâcniri violente, spasme ale unei lumi muribunde care s-a autodeterminat prin mecanismele secularizării și desacralizării culturii. Lupta pentru resurse, egoismul scindării lumii nu sunt demne de demnitatea ființării umane. Fără recurgerea la singura autoritate transcendentă care este Dumnezeu, nu poate fi gândită o lume echitabilă, cu atât mai puțin perpetuată. Democrațiile sfârșesc în interese de castă sau de grup electoral reprezentativ care pot influența deciziile de moment, dictaturile se uzează în fața tăvălugului aspirațiilor spre valoare ale omenirii, neoliberalismele, asemenea ideologiilor utopice „de stânga”

³⁷ Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 127-139.

sunt neputincioase în fața unor mecanisme greșit construite. Este nevoie de o *sanatio in radice* care trece prin dărâmarea unei culturi maladive edificiilor perimate pentru a fi înlocuite, în același „loc”, de edificii trainice!

- Factorii endogeni, pulsionile inconștientului psihosocial, împing cursul istoriei prin pulsionile erosului și tanatosului. Metaanaliza ca hermeneutică totală are efectul terapeutic al unei metapsihanalize la scară socială atunci când reacțiile culturale vor dovedi că omenirea a trecut printr-un *insight* care temperează toate conflictele. Este un proces irațional al pulsionilor psihosociale care se petrece mai presus de raționalizările și formulările înțelepte ale lumii. Însă, după această renaștere, este nevoie de o restabilire a echilibrului dintre *fides et ratio*.

Criza de autoritate prin care trece filosofia și teologia actuală este datorată faptului că sunt într-un proces de salvagardare a valorilor și nu într-o perioadă a marilor confruntări de idei: În societatea mondială, în care am intrat la sfârșitul anilor nouăzeci, se discută mult, dar prea puțin lucrurile de care depinde viața oamenilor. Așa cum divertismentul a marginalizat arta marilor interogații privind condiția umană, tot astfel bavardajul a sufocat dezbaterea chestiunilor de dezlegarea cărora depinde felul în care oamenii ajung să trăiască. O infuzie de cultură reflexivă a devenit indispensabilă...³⁸

Nimic nu este nou:

Rațiunea la care trimite criticismul [Nietzsche] este cea încorporată în manifestările filosofiei; astfel, rațiunea ca instanță critică în fața căreia religia este chemată să se justifice se confundă cu filosofia însăși. Ansamblul problemelor specifice religiei nu ține de sfera de acțiune a rațiunii critice, a filosofiei: în privința acestor probleme – de pildă, cea fundamentală a existenței lui Dumnezeu – rațiunea nu se poate pronunța, întrucât cu aceeași tărie logică ea poate argumenta și pro, și contra. În competența rațiunii este expediat într-un alt plan, acela al credinței, ce rămâne strict la latitudinea individului, depinde de înclinațiile și nevoile interioare ale acestuia.³⁹

³⁸ Andrei MARGA, *Ordinea viitoare a lumii*, Editura Niculescu, București 2017, p. 15.

³⁹ Vasile Muscă, *Marea amiază*, Ideea Europeană, București 2014, p. 80.

În epoca postseculară de mâine omul este chemat să-L scoată pe Dumnezeu din singurătatea stingheră a sferei private în care a fost împins nevrotic de eclecticismul contemporan, pentru a-L așeza în normalitatea acceptării stării noastre de creatură, cu condiționări spațio-temporale, limite biologice și fragilități pe care le revelează crizele de tot felul, dar o creatură înnobilită de voința universală, mântuitoare a Creatorului care este prezent în esența ființării noastre specifice și ne dăruiește sensul eshatologic al istoriei în interiorul căreia ne manifestăm. Teologia, în dialogul firesc al culturii și spiritualității lumii, este chemată să contribuie la afirmarea unui nou umanism.

Liturgia Bisericii, cale de sfîntîre a omului modern

SERGIU-BOGDAN CHIRILOAEI¹

Riassunto: *La liturgia della Chiesa, via di santificazione dell'uomo moderno.* È abbastanza difficile inquadrare in schemi ben definiti il ruolo dello Spirito Santo all'interno della liturgia della Chiesa, e tanto più, in ciò che è definito come la vita spirituale dell'uomo, perché la rivelazione dello Spirito, che entra e riempie di sé l'intera creazione, si sottrae dall'analisi oggettiva dell'uomo. L'intrusione nel mistero dello Spirito Santo, per capire come agisce nella vita di ogni credente, comporta l'osservazione del rapporto di esistenza che si crea tra lo Spirito Santo e la Chiesa di Cristo. Attraverso l'opera dello Spirito, la Chiesa diventa il "mistero universale" attraverso il quale la vita spirituale del credente acquisisce una dimensione liturgica. È proprio lo Spirito Santo che trasforma la celebrazione liturgica in esperienza spirituale dell'individuo. Per poter parlare della vita vissuta nello Spirito, è necessario capire come l'esperienza spirituale della fede, intesa come punto di incontro tra trascendente e storia, si manifesta nella vita dell'uomo liturgico. Per l'uomo "pneumatizzato", la celebrazione liturgica diventa lode di grazia a Dio, e la sua vita spirituale diventa una crescita continua nella direzione dello Spirito e sotto la guida dello Spirito. La lode di grazia a Dio è l'espressione della vita vissuta nello Spirito, e trova compimento nella celebrazione della Santa Eucaristia. Il carattere pneumatologico della Santa Eucaristia dà al credente l'opportunità di viverla nello Spirito, cioè, nel modo più profondo, come un'azione di salvezza che copre tutti i misteri di Cristo. Allo stesso tempo, si toglie la mentalità individualistica, che tende a ridurre la celebrazione eucaristica solo alla comunione con Cristo – il Capo, lasciando da parte il suo corpo, cioè ogni singolo credente. Questa mentalità riduttiva tende a rompere la "comunione" con il pieno Cristo, un fatto che contraddice la natura stessa dell'Eucaristia.

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

Parole cheie: Spirito Santo, liturgia, vita spirituale, mistero, esperienza spirituale, uomo liturgico, lode, Eucaristia.

1. Liturgia bizantină, lucrare a Spiritului Sfânt

Pogorât în ziua Cincizecimii, Spiritul Sfânt a oferit omului posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu în mod liturgic, făcând vie prezența Sa în sânul Bisericii. Fie că este vorba despre o prezență istorică – hristică sau de misterul cuprins în transcendența Sa, prezența lui Dumnezeu a fost înglobată în chip viu, prin lucrarea Spiritului Sfânt, în ceea ce Biserica numește astăzi *liturghie*. Termenul *liturghie* (λειτουργία) definește acțiunea culturală a Bisericii și provine din limba greacă clasică. Cuvântul este compus din adjectivul λειτός (λεός sau λαός – popor), înțeles ca *funcție publică*, care aparține poporului, la care se adaugă substantivul εργον (acțiune, lucrare). Deseori, termenul de *liturghie* poate crea confuzie, atât în ceea ce privește oficiul liturgic, cât și în ceea ce privește sensul folosirii termenului. Liturgia reprezintă întregul ansamblu celebrativ al Bisericii (Laude, Taine, Sacramentalii), diferențiindu-se de Taina Sfintei Euharistii care în limbajul liturgic oriental se numește în mod uzual *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*. Raportul existent între Spirit și liturghie este inseparabil, deoarece liturgia se definește a fi lucrarea Spiritului Sfânt, iar Spiritul devine darul și respectiv harul liturghiei oferit credincioșilor.²

Liturghia, percepută ca „lucrare comună” divino-umană, reprezintă pentru credincios *metoda*³ de spiritualitate care învăluie și mișcă ființa întreagă în direcția lui Dumnezeu, până când individul devine un „alt Hristos”. Imnografia, rod al experienței spiritualilor, transformă treptat omul „pneumatizat” pentru a o putea pătrunde și

² Cf. André SCRIMA *Biserica Liturgică*, Ed. Humanitas, București, 2005, pp. 25-26.

³ Din grecescul *meta* și *hodos*, unde *hodos* înseamnă: cale, drum, traseu. *Mehodos*: „a face cale împreună cu...”.

înțelege și în același timp, înțelegând-o, imnografia transformă viața credinciosului care parcurge acest *drum al liturghiei* (drum spiritual de sfințire) împreună cu Spiritul Sfânt.⁴

1.1. Liturghia, cale de sfințire a omului

Dogmele reprezintă adevăruri divine revelate, proclamate de către Sinoadele Ecumenice și introduse ulterior în cultul divin cu scopul de a fi cunoscute, înțelese și trăite la nivel spiritual de către fiecare credincios. Sunt încadrate liturgic, aspect care nu permite separarea lor de conținutul lor liturgic, dinamic, care le prezintă a fi evenimente înrădăcinate în istorie. În crezul Niceo-Constantinopolitan, Spiritul Sfânt este definit atât dogmatic cât și liturgic: „*este închinat și mărit împreună cu Tatăl și cu Fiul*”, afirmație care face trimitere la Liturghia cerească, evidențiată în Cartea Apocalipsei și, totodată, la funcția mistagogică a Spiritului Sfânt, care are un puternic caracter liturgic. După integrarea lor în cult ca părți doxologice, dogmele devin „epifanice”, mărturisind prezența transcendentă a unui adevăr revelat. Spiritul Sfânt realizează contopirea între Hristos „dogmatic” și Hristos „sacerdotal” în cadrul liturghiei Bisericii.⁵

Textul liturghiei Bisericii are o valoare deosebită, deoarece prezintă expuneri ale adevărilor de credință sub aspectul unei teologii dogmatice recitată și cântată în cadrul imnografiei celebrărilor liturgice, exprimând în formă practică credința Bisericii. În cadrul ciclului liturgic al celebrărilor (Vecernia, Utrenia, Ceasurile, Sfintele Taine, Sfânta Liturghie, etc.), teologia dogmatică devine poezie și cântec, animând viața spirituală a credincioșilor. Nu în mod întâmplător, pe parcursul

⁴ Cf. André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 124.

⁵ Cf. Paul EVDOKIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Ed. Anastasia, 1995, pp. 28-29.

istoriei, Biserica s-a folosit de cultul religios pentru a catehiza masele de credincioși.⁶

Pe parcursul sec. XX, în Biserica Orientală, s-a dezvoltat conceptul de „teologie liturgică”. Conceptul face trimitere nu doar la valoarea imnografiei, ci și la structura celebrărilor și a ciclurilor liturgice (anual, săptămânal, cotidian), prin intermediul cărora liturghia Bisericii devine izvor de învățătură teologică. Este vorba despre raportul de existență prin care Părinții Bisericii au definit unitatea și simfonia dintre dogmatic și liturgic: *lex orandi* (rugăciune) și *lex credendi* (învățătură de credință). Interdependența dogmatico-liturgică a marcat, pe parcursul istoriei, sursa teologică principală de inspirație, atât pentru formularea liturghiei Bisericii, cât și pentru definirea dogmelor.⁷

Pentru a putea trăi și pătrunde liturghia Bisericii, credinciosul trebuie să-i „descifreze limbajul”. La capătul drumului (liturghiei) se realizează întâlnirea omului cu divinul, a istoriei cu transcendentul. Prin asumarea și înțelegerea formulărilor „dogmatico-liturgice” este conturată experiența spirituală a omului, văzută ca parte constitutivă a vieții sale de credință. Interpretarea și înțelegerea celebrării liturgice prin intermediul gesturilor, ritmurilor, cuvintelor și interiorizarea acestora, marchează prezența reală a Spiritului Sfânt în Biserica lui Hristos.⁸ Înțeleasă ca „teologie în act”, liturghia devine „anamneză” a iconomiei mântuitoare, în care este înscris timpul prezent. Se creează o întrepătrundere între evenimentele mântuitoare și celebrările liturgice anuale, săptămânale și zilnice:

„Îmbinând anul liturgic cu temele Oikonomiei, oficiul liturgic bizantin oferă calea pentru interiorizarea misterelor Dumnezeuului celui viu.”⁹

⁶ Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, Trad. de Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996, p. 29.

⁷ Alexander SCHMEMANN, *Introducere în Teologia Liturgică*, Trad. de Vasile Bârză, Ed. Sophia, București, 2009, p. 31.

⁸ Ioan Alexandru TOFAN, *Omul Lăuntric. Andre Scrima și fizionomia experienței spirituale*, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 25.

⁹ André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 55.

Liturghia este considerată a fi „respirația Bisericii”, fapt care face trimitere la procesul activ-pasiv de inspirație și expirație. În limba greacă, respirația poartă numele de *pneuma*, cuvânt tradus deseori cu termenul de *Spirit*. Pe parcursul timpului, diferiți teologi au afirmat că Spiritul Sfânt este chiar „Inima Bisericii”. Pe baza acestei afirmații, întreaga liturghie capătă nu doar o dimensiune pneumatologică, ci una fiziologică, respiratorie, indicată prin succesiunea sistolelor și a diastolelor. Alternarea activă și pasivă, existentă atât în cazul respirației, cât și în cazul funcționării inimii, este înțeleasă ca o continuă reînnoire a vieții spirituale a omului chemat de Dumnezeu la sfințenie.¹⁰

Liturghia este un act spiritual profund, influențat de diferiți factori: limba vorbită, contextul istoric, patrimoniul cultural, ethosul unui popor, etc. Din acest motiv, în cadrul creștinismului au apărut și s-au dezvoltat diferitele rituri de celebrare. CCEO afirmă: „*Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici sui iuris*”.¹¹ Definiția magisterială afirmă că ritul reprezintă un mod de manifestare a credinței și implicit un mod de trăire a acesteia. Liturghia Bisericii devine manifestare a trăirii credinței Bisericii și orice „ieșire din rit” reprezintă o abatere de la ambianța spirituală.¹²

Asemenea simbolismului Crucii, liturghia Bisericii deschide în fața omului două orizonturi: unul orizontal, în care se acționează unitar și comunitar, și unul vertical prin care creștinul se ridică la demnitatea de fiu al lui Dumnezeu. Trăirea liturghiei implică atât comuniunea cu Dumnezeu cât și comuniunea cu aproapele, deoarece ea este prin excelență „lucrarea comună”, care îl scoate pe credincios din viața

¹⁰ Nicolas LOSSKY, *Teologia muzicii liturgice*, Trad. de Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 31.

¹¹ *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, Pro manuscripto. Text paralel latin-român*, Trad. de Iuliu-Vasile Muntean, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, can. 28 § 1.

¹² André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 61.

particulară, pentru a-l introduce în conștiința universală a colegialității, a comuniunii cu celălalt. Liturghia izvorăște din adevărul deplin, depășind caracterul particular al rugăciunii și exuberanța sentimentală a credinciosului. Ea stabilește adevărata legătură între persoană și comunitate, între mădular și trup. În cadrul comuniunii cu aproapele, omul transformat de Spiritul Sfânt prin dinamismul iubirii divine este capabil să descopere adevărul și sensul existenței sale: acela de a deveni rugăciune întrupată, capabilă să transforme lumea în Templu de închinare. Spiritul Sfânt călăuzește și însoțește omul spre lumina lui Dumnezeu, pentru a deveni el însuși lumină prin intermediul harului, care îl introduce în timpul și spațiul liturgic: „În Biserica mării Tale stând, în cer ni se pare că stăm...”¹³

Liturghia descoperă omului modul prin care prezența divinului poate fi înțeleasă, interiorizată, asumată și transformată în experiență spirituală proprie. În cadrul liturghiei, timpul prezent și veșnicia devin „una” – „un timp îndumnezeit”. Din acest motiv, repetiția liturgică nu reprezintă o întoarcere zadarnică la origini, deoarece timpul îndumnezeit, învăluit și revelat omului de către Spiritul Sfânt, oferă actului liturgic împlinire și valoare ca anticipare a ceea ce va urma.¹⁴

Nu în ultimul rând, liturghia Bisericii îndeplinește funcția de „sfințire a timpului”. Timpul liturgic este direcționat către punctul său eshatologic, văzut ca „ziua a opta”, o zi aflată dincolo de lume. Această zi înrădăcinată în veșnicie este dezvăluită în momentul Învierii Domnului – Duminica. Experimentând dimensiunea ritmicității, timpul dobândește în sens tainic un caracter „spațial”. Liturghia suprimă timpul cotidian, oferind experiența veșniciei. Suprimarea timpului se referă mai mult la o transfigurare a sa către timpul Domnului. Liturghia transfigurează ciclurile temporale, într-un itinerar al Revelației divine,

¹³ Paul EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană. Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, Trad. de Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2013, pp. 124-125, 132-134.

¹⁴ Vladimir LOSSKY, *Teologia dogmatică*, Trad. de Cristian Galeriu, Ed. Anastasia, București, 2012, pp. 185-187.

pornind de la Geneză și până la Cincizecime. Înțeleasă astfel, liturghia devine simbol al *scării* dintre om și Dumnezeu și în același timp, drumul parcurs de Sfântul Pavel spre Damasc. Scara dintre om și Dumnezeu intersectată cu drumul convertirii personale, marchează prezența tainică a Spiritului Sfânt în inima omului. Drumul Damascului sau *drumul liturghiei* este parcurs de credincios în și împreună cu Spiritul, conturând viața spirituală a acestuia.¹⁵

1.2. *Timpul Liturgic*

Pentru a oferi o definiție a timpului, omul a privit la propria sa viață, la propriile sale experiențe și la raporturile cu natura și aproapele. Plecând de la această premisă, se poate afirma că raportul omului cu timpul nu este unul pur intelectual, ci unul vital și ritualic. Încă de la naștere și până la moartea sa, viața omului este încadrată într-un timp *cronologic* (*chrónos*). Acest timp marchează prezentul existenței umane, fiind calculat și măsurat convențional în unități de timp, care se scurg indiferent de situație. Timpul *chrónos* nu are semnificație și plinătate în sine însuși; ceea ce îi oferă sens și desăvârșire, transformându-l în timp *favorabil* (*kairós*), este acțiunea istorică a lui Dumnezeu, împlinită de Tatăl, prin Fiul, cu lucrarea Spiritului Sfânt, numită *Liturghie Trinitară*. Timpul *kairós* începe odată cu întruparea lui Hristos (cf. Gal 4, 4), se stabilește în lume cu venirea Împărăției lui Dumnezeu, începută prin predicarea Evangheliei (cf. Mc 1, 15), ajunge la apogeu în Ora preamăririi Fiului lui Dumnezeu (cf. In 12, 23) și este desăvârșit de Spiritul Sfânt la Învierea Domnului (cf. Lc 13, 32). Hristos oferă plinire timpului *chrónos*, transformându-l în *kairós*. Dacă timpul *chrónos* invocă anul liturgic, ca memorial al economiei mântuirii (culminând cu evenimentul Hristos), timpul *kairós* oferă sens fiecărei celebrări liturgice în parte.¹⁶

¹⁵ Ioan Alexandru TOFAN, *Omul Lăuntric. Andre Scrima și fizionomia experienței spirituale*, pp. 127-133.

¹⁶ Matias AUGÉ, *L'anno Liturgico. È Cristo tesso presente nel la sua Chiesa*, Trad. personală, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 2011, pp. 21-35.

În cadrul iconomiei mântuirii omului pot fi distinse și alte dimensiuni teologice ale timpului: timpul *secular actual* (*aiôn*), care începe cu căderea în păcat și se sfârșește odată cu Învierea Mântuitorului; timpul *post-secular viitor* (*metá-aiôn*), care este cuprins între misterul Pascal și Parusie, ca împlinire eshatologică; la toate acestea se mai adaugă timpul *veșnic* sau etern (*aiônios*), un timp infinit, reprezentativ pentru viața omului de după moarte. Timpul *kairós* este extins până la „noi-azi-aici” prin celebrarea liturgică continuă a lui Hristos Înviat în Spiritul Sfânt. Timpul *post-secular viitor*, care urmează dar, este deja prezent, marchează timpul Bisericii caracterizat de lucrarea Spiritului Sfânt (cf. Lc 4, 19), de momentul prezent transformat în timp bineplăcut și zi a mântuirii (cf. 2 Cor 6, 2).¹⁷

Din punct de vedere teologic, Hristos este centrul istoriei și axa timpului, deoarece întregul parcurs al omenirii este direcționat spre desăvârșirea în Hristos. Prin lucrarea Spiritului Sfânt, Mântuitorul este prezent în mod permanent în Biserica Sa, fiecare act divin al iconomiei mântuirii fiind actualizat în cadrul liturghiei: „*Iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului*” (Mt 28, 20). Celebrarea liturgică dilată timpul istoric (*chrónos*), preschimbându-l într-un *timp liturgic* (învăluit de *kairós*), în cadrul căruia realitățile trecute, dar și cele eshatologice, sunt prezente (acum) în acest timp sfințit al Bisericii. Timpul liturgic este un timp al dialogului cu sinele lăuntric, al împărtășirii binevoitoare din sinele lărgit al Bisericii la întâlnirea acestuia cu cerurile; un timp al descoperirii tainei relației cu aproapele și cu Dumnezeu; este un timp al frumuseții narațiunii cântărilor liturgice și paraliturgice, a trăirii acestora în temporalitatea sacră a slujbelor bisericești sau într-un cadru festiv; este un timp al prospețimii, al bucuriei înnoitoare, iradiante, a survenirilor miraculoase ale Spiritului, care capătă chip în viețile credincioșilor și în viața Bisericii.¹⁸

¹⁷ *Ibidem*, pp. 36-41.

¹⁸ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă Bisericească, arhitecturală și pictură creștină*, Vol. I, Ed. Basilica, București, 2015, pp. 183-184.

Așa cum am amintit și în subcapitolul anterior, liturghia bizantină, ca „teologie în act”, se prezintă a fi drumul de sfințire a vieții omului, atât prin litera sa (imnografie), cât și prin ritmicitatea existenței sale, pe parcursul anului liturgic. Îmbinând temele economiei cu ritmicitatea anului liturgic, liturghia oferă omului cale de interiorizare a misterelor lui Dumnezeu. Învierea lui Hristos este cea care oferă sens întregii liturghii, deoarece îi însușește toate ritmurile: cel *anual*, *săptămânal* și *cotidian*.¹⁹

Spre deosebire de timpul istoric, care este unic și irepetabil, timpul liturgic revine mereu. Ciclicitatea timpului liturgic nu trebuie percepută ca o mișcare circulară închisă, ci ca o mișcare ascendentă helicoidală, unde fiecare ciclu împlinit reprezintă o treaptă spre Dumnezeu, dar și spre aproapele.²⁰

Anul liturgic începe la data de 1 septembrie deoarece, conform tradiției evreiești, în această zi ar fi început crearea lumii și tot în această zi Mântuitorul și-ar fi început activitatea publică. În centrul anului liturgic se află sărbătoarea Învierii Domnului, către care sunt direcționate toate celelalte sărbători liturgice. Ciclul anual încadrează în componența sa atât sărbătorile fixe (calendarul solar) cât și sărbătorile mobile (calendarul lunar) și este format din trei mari perioade liturgice, numite în acest fel după cele trei cărți liturgice de mare importanță pentru ritul bizantin: *Octoih* (perioada postpascală), *Triod* (perioada prepascală) și *Penticostar* (perioada pascală). Octoihul, utilizat între Cincizecime și până la începutul Triodului, comportă opt glasuri muzicale, cifra 8 fiind cifra Învierii, care încheie ciclul temporalității și este, în același timp, cea mai lungă perioadă a anului liturgic. Perioada Triodului (trei ode) începe în Duminica Vameșului și a Fariseului și se încheie în noaptea Învierii, marcând cele patruzeci de zile ale postului și a itinerariului prepascal.

¹⁹ André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, pp. 55, 66.

²⁰ Jean-Claude LARCHET, *Viața Liturgică*, Trad. de Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 74.

Perioada Penticostarului începe în Duminica Paștilor și durează până în Duminica Tuturor Sfinților. Pe parcursul anului liturgic este comemorată și actualizată întreaga viață istorică a Mântuitorului Hristos, prezentând cele trei aspecte ale misiunii Sale: cea de Învățător și Profet (perioada Octoihului), cea de Arhiereu și Mare Preot (perioada Triodului) și cea de Împărat sau Biruitor al păcatului și al morții (perioada Penticostarului).²¹

După modelul zilelor creației, *ciclul săptămânal* este alcătuit din șapte zile liturgice și debutează cu ziua Duminicii, ca primă zi închinată Domnului. Acest ciclu stabilește succesiunea celor opt glasuri ale Octoihului pe parcursul întregului an. Fiecare glas este folosit timp de o săptămână și revine din opt în opt săptămâni. Anul liturgic este format din 52 de săptămâni denumite sau indicate conform celor două mari sărbători ale creștinismului: Paștile și Rusaliile.²² Ciclul săptămânal este centrat pe Ziua a Opta, ca zi simbolică a Duminicii celei noi a veacului viitor. Fiecare zi a ciclului săptămânal are o semnificație liturgică proprie: Duminica este închinată Învierii Mântuitorului; în ziua de luni sunt cinstiți Îngerii, ca prime creaturi, mijlocitori între Dumnezeu și oameni; ziua de marți este închinată Sfinților Proroci și în mod special Sfântului Ioan Botezătorul, mijlocitor între Vechiul și Noul Testament; ziua de miercuri este închinată Sfintei Cruci și Sfintelor Patimi ale Domnului; ziua de joi este închinată amintirii Sfinților Apostoli, propovăduitori și răspânditori ai credinței creștine și stâlpi ai Bisericii lui Hristos; ziua de vineri este închinată Sfintei Cruci, zi în care Mântuitorul a fost răstignit; sâmbăta este ziua pomenirii tuturor morților și înainte de toate, este închinată Sfinților Mărturisitori și Mucenici, care și-au dat viața pentru Hristos și credința creștină; sâmbăta este și ziua șederii Domnului în mormânt și a coborârii în infern.²³

²¹ André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 66.

²² Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă Bisericească, arhitecturală și pictură creștină*, pp. 199-200.

²³ André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 122.

În cadrul anului liturgic, *ciclul cotidian* (ziua liturgică) nu începe la miezul nopții sau odată cu răsăritul soarelui, ci reprezintă intervalul de timp existent între două seri consecutive. Ziua liturgică începe cu celebrarea Vecerniei din ajunul zilei respective. Zilele liturgice cu o importanță deosebită sunt: Vinerea Patimilor, Duminica Paștilor și Duminica Rusaliilor; aceste zile se află în strânsă legătură cu cele trei mari evenimente ale iconomiei mântuirii: Patima și Învierea Domnului și Pogorârea Spiritului Sfânt în ziua Cincizecimii. Revenind la structura ciclului cotidian, acesta este format din *șapte laude* celebrate zilnic prin intermediul cărora misterul mântuirii omului este comemorat și reînnoit simbolic în fiecare zi; acestea sunt: Vecernia, Pavecernița, Miezonoptica, Utrenia și cele patru Ceasuri. În simbolistica lor, cele șapte laude parcurg întreaga iconomie mântuitoare pornind de la Creație și până la Parusie.²⁴

În cadrul ciclurilor liturgice, timpul prezent capătă consistență transformându-se în „timpul dintre Parusii” (între prima și a doua venire), iconizat de „Ziua Domnului” – Duminica, care este un timp prielnic pentru celebrare – pentru mântuire. Timpul Duminicii reprezintă o continuă permanență a lui Hristos Înviat, un „*ieri și azi și în veci*” (Evr 13, 8) care, prin lucrarea Spiritului Sfânt, se face prezent și viu în celebrarea liturgică. Duminica este principiul (începutul) zilelor, marcând ziua întâi, dar și „a opta zi”, deoarece după primele șapte zile ale *chrónos*-ului trecător, urmează a opta zi, cea a *kairósului*, fiind cea deplină, perfectă și veșnică. Ziua veșniciei nu este niciuna din cele șapte zile ale săptămânii stabilite la creația lumii și a timpului. Ziua veșniciei este Duminica, care în succesiunea liniară a timpului măsurat în zile, săptămâni și ani, își găsește o așezare liturgică cu multe rațiuni simbolice. Cu alte cuvinte, cele trei cicluri liturgice conduc spre inima timpului, unde nu mai există decât o singură zi: Duminica. Toate laudele celebrate pe parcursul anului liturgic, atât în cadrul ciclului zilnic, cât și în cadrul celui săptămânal, devin pregătire pentru sărbătorirea „Zilei Domnului”,

²⁴ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, pp. 195-198.

prin celebrarea *Sfintei Euharistii* care adună poporul lui Dumnezeu în același loc. După momentul Cincizecimii, Biserica devine locul în care se celebrează *koinonia* euharistică, unde toate mădulele se unesc în Spiritul Sfânt cu Hristos.²⁵

Peregrinarea spre Ziua Veșniciei, dobândește dimensiunea de sfințire a vieții omului în cadrul ciclurilor liturgice. Individul ia parte prin propria sa viață (naștere – moarte), an de an (anul liturgic), săptămână de săptămână (ciclul săptămânal), zi de zi (ciclul cotidian), la opera mântuitoare a lui Dumnezeu. În itineranța spirituală a timpului liturgic, omul este capabil să înțeleagă mai bine teologia alcătuirii naturii umane, o taină aflată sub semnul unei antinomii ireductibile între mântuirea deja împlinită de Hristos, dar prezentă în Taină și așteptarea încercată a arătării ei viitoare, odată atinsă plinătatea umanității și a desfășurării timpului; timpul liturgic nu este doar un timp al trăirii celebrative, ritualice, ci este timpul unei maturizări spirituale, un timp al înțelegerii faptului că viața noastră stă sub semnul antinomiei sensului, a luptei contrariilor, a coerenței dialectice dintre natural și supranatural, dintre sensibil și suprasensibil, pământesc și ceresc, trupesc și spiritual. Timpul Liturgic este timpul antinomic prin excelență; antinomii precum cădere-ridicare, tristețe-bucurie, dreptate-milă, moarte-înviere, zi-noapte, noapte-zi experimentate în cadrul slujbelor conturează atât de sugestiv natura condiției umane, drojdia care crește frământătura experienței noastre spirituale. Articularea simbolică a timpului liturgic în care Spiritul este prezent, transformă întreaga liturghie în „teologie în act”. Liturghia nu este doar ritual sau expresie comunitară, ci operată de Spiritul Sfânt, devine formă de cunoaștere a lui Dumnezeu. Liturghia face vizibilă și vie prezența lui Dumnezeu în sânul Bisericii, ca formă concretă de participare la prezența Spiritului Sfânt.²⁶

²⁵ André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 83.

²⁶ Cf. TOFAN Ioan Alexandru, *Omul Lăuntric. Andre Scrima și fizionomia experienței spirituale*, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 137.

1.3. Rolul Spiritului Sfânt în liturghia Bisericii

Unitatea teologiei creștine depinde de unitatea tripticului teologic: dogmatică – spiritualitate – liturgică. Așa cum am putut observa pe parcursul capitolului, raportul existent între dogmatică și liturgică este inseparabil și se împlinește în experiența spirituală a credinciosului. Liturghia nu constituie o funcție sau o anexă a Bisericii, ci reprezintă revelarea și împlinirea Bisericii, a vieții celei noi în Isus Hristos și totodată unirea omului cu Hristos în Spiritul Sfânt.²⁷

Biserica, Taina mântuirii noastre, taină înscrisă în geometria poetică a celebrării liturgice, în care dimensiunea narativ-eschatologică a liturghiei, scandată de ritmurile liturgice anual, săptămânal și cotidian, conduce metodic credinciosul înspre cunoașterea orantă a sinelui lărgit, chip și asemănare a lui Dumnezeu. Acesta este *permanentul* specific înscris în forma celebrării liturgice, o modalitate concretă de comuniune între oameni în Spirit și Adevăr, unde Adevărul este exprimat nu doar conceptual, ci primește expresie doxologică în strădania comună a Bisericii în actul de mulțumire și preamărire, de laudă a Preasfintei Sfintei Treimi: *„Puterea transformatoare a Spiritului Sfânt în liturghie grăbește venirea Împărăției și desăvârșita împlinire a misterului mântuirii. În așteptare și în speranță, El ne dă o reală pregustare a comuniunii depline a Treimii Preasfinte. Trimis de Tatăl care ascultă Epicleza Bisericii, Spiritul dă viață celor care îl primesc și constituie pentru ei, încă de pe acum, arvuna moștenirii lor.”*²⁸

Liturghia Bisericii mai este numită și „Sacramentul Spiritului”, deoarece Spiritul Sfânt, așa cum a făcut în ziua Rusaliilor, umple de sine toate celebrările liturgice. Spiritul este cel care călăuzește omul spre întrepătrunderea dintre timp și eternitate, realizată în cadrul liturghiei Bisericii. Trecutul și viitorul devin „anamneză” în prezentul istoriei și

²⁷ Cf. SCHMEMANN Alexander, *Introducere în Teologia Liturgică*, Trad. de Vasile Bârză, Ed. Sophia, București, 2009, pp. 33-35.

²⁸ CBC, n. 1107.

totodată prezență vie în cadrul celebrării liturgice. Întreaga liturghie a Bisericii are un caracter epicletic cu scopul actualizării misterelor lui Isus Hristos. Desăvârșirea vieții de credință poate fi împlinită în cadrul *Sfintei Liturghii*, cu toate acestea, întreaga liturghie este celebrată sub eficacitatea epiclezei care o determină să devină o actualizare a Rusaliilor.²⁹

Fiecare celebrare liturgică începe cu o rugăciune de invocare a Spiritului Sfânt: „*Împărate Ceresc, Mângâietorule, Spirite al adevărului...*”. Totul decurge în direcția Spiritului, liturghia Bisericii devenind parcursul omului pentru „dobândirea” Spiritului Sfânt. Scopul liturghiei constă în sfințirea vieții omului, în primirea Spiritului pentru a umple propria viață de Viață, o viață trăită în bucuria Învierii. Prezența Spiritului Sfânt în om reprezintă împlinirea acestei bucurii adevărate. Fericirea nu provine dintr-o „cauză”, așa cum se întâmplă cu fericirea lumească, ci este rodul venirii, prezenței, sălășluirii divinului, care este prin excelență viața, bucuria și pacea.³⁰

Un alt scop al celebrării liturgice este acela de a da „cult lui Dumnezeu”, adică a aduce „mărire lui Dumnezeu” prin adorarea Sa „în Spirit și adevăr” (cf. In 4, 24). Este vorba despre orientarea ființei noastre spre Dumnezeu, care prin lucrarea Spiritul Sfânt, aderă la Hristos și îl încorporează. Spiritul Sfânt realizează acest raport în mod liturgic, transformând viața credinciosului în „liturghie vie” și în același timp, în templul viu a lui Dumnezeu:

„în El (Hristos) și voi împreună cu ceilalți sunteți edificați pentru a deveni locuință a lui Dumnezeu prin intermediul Spiritului” (Ef 3, 21-22). „Scopul trimerii Spiritului Sfânt în întreaga acțiune liturgică este punerea în comuniune cu Hristos pentru a alcătui Trupul Său. Același Spirit este precum seva viței Tatălui care-și aduce rodul în mlădițe. În liturghie se realizează colaborarea ce mai intimă dintre Spiritul Sfânt și Biserică.”³¹

²⁹ Episcopia Greco-Catolică de Oradea, *De Spiritul Tău Doamne, este plin pământul*, pp.76-79.

³⁰ Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*, Trad. de Alexandru Mihăilă, Ed. Sophia, București, 2009, pp. 152-155.

³¹ CBC, n. 1108.

Putem afirma că protagonistul principal al liturghiei este Spiritul Sfânt care pecetluiește lumea cu „invizibilul lui Dumnezeu”. A participa la viața liturgică a Bisericii înseamnă, într-un anumit sens, a-i înțelege semnele și a-i parcurge orizonturile. Din acest motiv, liturghia bizantină mai este numită și *„limbajul Spiritului: a-l asculta și a-l înțelege nu înseamnă atât a te achita de o obligație, cât a urma un drum de viață spirituală cu ușurința proprie celui care respiră într-o ambianță de rugăciune. Metodă existențială, nu rațională.”*³² Spiritul Sfânt este respirația (*pneuma*) omului în ambianța de rugăciune, care transformă prezența credinciosului în cadrul celebrării liturgice în contemplație ca mod existențial de viață. Contemplația, în orizontul tainic al Spiritului, nu reprezintă o ieșire „furișată” din lume, ci o ieșire chiar prin centrul său dătător de sens.³³

Liturghia bizantină face des trimitere la opera creatoare și sfințitoare a Spiritului Sfânt, ca protagonist principal al celebrării liturgice:

„Se cuvine ca Spiritul Sfânt să domnească, să sfințească și să însuflețească creația, căci El este Dumnezeu de o ființă cu Tatăl și Fiul... A lui este puterea asupra vieții, căci fiind Dumnezeu, El păstrează credința în Tatăl și Fiul.”³⁴

Spiritul Sfânt realizează unirea cu Hristos și face omenirea părtaşă la Împărăția, la Preoția și Profetismul Mântuitorului. Spiritul, fiind Viața, este și viața lui Hristos oferită omului, adică acea viață reînnoită, transformată și transfigurată de către același Spirit. Fiecare credincios este chemat de Spiritul Sfânt să contopească viața materială cu cea spirituală, pentru a o restaura în întreg, pentru a o sfinți în întregime.³⁵

³² André SCRIMA, *Biserica Liturgică*, p. 55.

³³ *Ibidem*, pp. 55-56.

³⁴ CBC, n. 703.

³⁵ Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*, pp. 156-158.

2. Euharistia, culme a vieții spirituale

Biserica lui Hristos, văzută ca *Taină* în înțelesul său cel mai profund, zidește, unifică, și se împlinește în „Taina tuturor Tainelor” – *Sfânta Euharistie*. Euharistia este celebrată în Spiritul și prin Spiritul Sfânt, deoarece acolo unde este Spiritul are loc înnoirea credinciosului, care primește o altă viață în Hristos. Euharistia este izvorul din care se adapă întreaga viață creștină, fiind cauză generatoare a Bisericii. În același timp, Euharistia este scopul și culmea spre care se îndreaptă întreaga istorie, adică unirea cu Hristos prin Trupul și Sângele său. Toate operele sacramentale ale Bisericii sunt îndreptate spre Euharistie, în vederea unității depline dintre membre și Capul Hristos. Euharistia este inima liturghiei, deoarece din Ea izvorăsc și tot spre Ea se îndreaptă toate celelalte acțiuni liturgice. Fără Euharistie întreaga liturghie a Bisericii și-ar pierde sensul, atrofiindu-se, sau chiar ar dispărea cu adevărat.³⁶

În cadrul fiecărei celebrări euharistice, prin interiorizarea Trupului înviat al Mântuitorului, credincioșii sunt eliberați de păcat și sunt uniți cu viața divină. Caracterul sfințitor al Euharistiei, transformă viața credinciosului în viață de sfințenie prin mijloacele harului Spiritului Sfânt, care permite celui ce o primește să preguste din Veșnicia lui Dumnezeu.³⁷

2.1. Desăvârșire a Vieții Spirituale

Mireasa lui Hristos trăiește din Sfânta Euharistie. Acest adevăr nu exprimă doar o experiență zilnică de credință, ci cuprinde în esență sa întregul nucleu al existenței Bisericii. Mădularele care alcătuiesc Trupul lui Hristos, trăiesc cu bucurie în cadrul celebrării euharistice realizarea

³⁶ *Idem, Euharistia. Taina Împărăției*, Trad. de Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012, pp. 45-46.

³⁷ Iosif TIBA, *Euharistia face Biserica, Studiu istoric și teologic*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 154-156.

continuă a făgăduinței: „*Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul lumii*” (Mt 28, 20).³⁸ Dacă viața spirituală a omului se realizează în Biserică, în cadrul celebrării liturgice ca mod de manifestare a credinței, Sfânta Euharistie și Sfânta Liturghie realizează Biserica. Sfânta Euharistie este numită „*Taina Bisericii*” și centrul întregii liturghii, fiind considerată scop și pecete a tuturor rugăciunilor, binecuvântărilor și ierurgiilor.³⁹

„Euharistia este *Taina Bisericii*, *Taina Împărăției*, este veșnica actualizare a Bisericii ca Trup al lui Hristos, unit cu Spiritul Sfânt întru Hristos. Ca urmare, Euharistia este nu numai cea mai importantă dintre toate slujbele, ci concomitent este și izvorul întregii vieți liturgice a Bisericii și a vieții, mijlocul și scopul ei. Orice Teologie liturgică ce nu se fundamentează pe Euharistie, este defectuoasă chiar la baza ei.”⁴⁰

Euharistia constituie esența vieții spirituale a omului, deoarece omul îl primește pe Dumnezeu în interiorul său și totodată se descoperă pe sine în Dumnezeu. Această lucrare de transpunere a divinului în uman și a umanului în divin, numită *hristificare*, este realizată prin puterea Spiritului Sfânt și participarea activă a credinciosului. Prin hristificare, omul se face părtaș atât la dumnezeirea lui Hristos cât și la umanitatea Sa pneumatizată. Sfânta Euharistie devine mijloc spiritual pentru a ajunge la comuniunea divino-umană și la sfințirea propriei vieți, la care credinciosul este chemat. Prin participarea personală la această comuniune sacramentală cu Hristos care este „*Unul Sfânt...*”, viața creștinului este sfințită: „*culmea lucrării sacramentale de sfințire pe pământ este atinsă în Euharistie*”.⁴¹

Sfânta Euharistie este hrana spirituală prin intermediul căreia viața cea nouă a creștinului trăită în Spiritul lui Dumnezeu, devine imagine a vieții lui Hristos. Fiind comuniune a iubirii, Euharistia unește

³⁸ Ioan Paul al II-lea, *Enciclica Ecclesia de Eucharistia în Enciclice*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2008, n. 1.

³⁹ Alexander SCHMEMANN, *Introducere în Teologia Liturgică*, pp. 35-36.

⁴⁰ Boris RĂDULEANU, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, Ed. Bonifaciu, București, 2007, p. 209.

⁴¹ *Ibidem*, p. 207.

într-un singur Trup adunarea credincioșilor și îi face să participe la viața divină a lui Hristos, ca anticipare a zilei a opta. Creștinul pneumatizat, prin intermediul Euharistiei, trăiește o viață spirituală care transcende viața biologică și cea socială, anticipând adevărata viață.⁴²

Hristos se oferă drept hrană pentru ca omul să poate crește în El: „*Cel ce mănâncă trupul meu și bea sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru el*” (In 6, 56). În cadrul Sfintei Euharistii este prezent aspectul *primirii*. Prin a mânca și a bea, omul descoperă că propria sa viață este un dar permanent reînnoit prin Spiritul Sfânt. Ospățul euharistic devine locul de acțiune al harului și din acest motiv, în centrul celebrării euharistice, se află acțiunea de mulțumire a omului.⁴³

O altă caracteristică a Euharistiei este aceea de a fi „*izvor și culme a întregii vieți creștine*”⁴⁴ În Euharistie „*este închis tot binele spiritual al Bisericii, adică însuși Hristos, Paștele nostru și pâinea vie, care prin trupul său însuflețit de Spiritul Sfânt, dă viață oamenilor.*”⁴⁵ Euharistia nu este doar actualizare vie a misterului de iubire realizat pe Cruce și împlinit prin Învierea lui Isus Hristos, ci „*Euharistia este continuarea reală, universală și amplificarea misterului Întrupării. Însăși prezența euharistică a lui Hristos este deja un reflex și o prelungire a Întrupării Sale... Prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos prin lucrarea Spiritului Sfânt este o reînnoire a actului minunat prin care El a format la început trupul lui Isus din sânul Fecioarei prin puterea aceluiasi Spirit Sfânt...*”⁴⁶

În ceea ce privește finalitatea celebrării euharistice, pot fi distinse două scopuri: scopul direct, apropiat sau immanent care face trimitere la sfințirea darurilor și scopul indirect sau transcendent, care se referă la sfințirea credincioșilor. Chiar dacă cel din urmă este dependent de primul

⁴² Jean-Claude LARCHET, *Viața Liturgică*, p. 526.

⁴³ Idem, *Taina Împărtășaniei în Viața Sacramentală*, Trad. de Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2015, pp. 139-140.

⁴⁴ *Lumen Gentium* în CVII, n. 11.

⁴⁵ *Presbyterorum Ordinis* în CVII, n. 5.

⁴⁶ Episcopia Greco-Catolică de Oradea, *De Spiritul Tău Doamne, este plin pământul*, p. 90.

scop-mijloc, acesta constituie adevărata finalitate a celebrării euharistice.⁴⁷ Euharistia îndeplinește scopul suprem și ultim al vieții spirituale prin sfințirea credincioșilor, realizată în momentul împărtășirii cu Sfintele Taine, adică prin unirea cu Hristos euharistic. Unirea cu Hristos reprezintă o încorporare concretă și reală a tuturor credincioșilor la Trupul lui Hristos, realizată prin intervenția Spiritului Sfânt.⁴⁸

„Încorporarea” credincioșilor în Hristos împlinită de Spiritul Sfânt în cadrul Botezului este desăvârșită în cadrul celebrării Euharistiei. Această „unire” crește, se maturizează, se interiorizează și devine personală, unind pe credincios atât cu Hristos – Capul cât și cu mădularele Sale. *Koinonia* credincioșilor ce se creează în cadrul Sfintei Euharistii devine o realitate profundă a vieții spirituale, aspect subliniat de a doua epicleză din cadrul celebrării euharistice, atunci când preotul îl roagă pe Tatăl să trimită pe Spiritul Său cel Sfânt pentru a face din toți „un singur trup și sânge în Hristos.”⁴⁹

În limbajul liturgic, termenul *koinonia* desemnează prezența Spiritului Sfânt în cadrul comunității euharistice. Comuniunea în Spiritul Sfânt introduce omul în viața dumnezeiască, prin Hristos, ca desăvârșire a realității sale spirituale. Celebrarea euharistică nu este doar o adunare a credincioșilor, ci reprezintă *koinonia* în Dumnezeu și cu Dumnezeu. Această „unitate” realizată în cadrul *koinoniei* euharistice este, prin excelență, un dar al Spiritului Sfânt. Comuniunea devine condiție a celebrării euharistice, din acest motiv Spiritul Sfânt este invocat nu doar asupra „darurilor”, ci și peste credincioși. Euharistia înrădăcinează Trupul lui Hristos în comuniunea Vieții Spiritului Sfânt care este Biserica și îl introduce pe credincios în misterul iubirii lui Dumnezeu, adică în viața *agapé*.⁵⁰

⁴⁷ Nicolae CABASILĂ, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Trad. de Ene Bradiște, Ed. Institutului Biblic și de Misiune, București, 1997, pp. 196-199.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 254-282.

⁴⁹ Episcopia Greco-Catolică de Oradea, *De Spiritul Tău Doamne, este plin pământul*, pp. 94-95.

⁵⁰ John MEYENDORFF, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Trad. de Alexandru I. Stan, Ed. Nemira, București, 2013, pp. 255-257.

Dimensiunea vieții *agapé*, a iubirii intra-trinitare, care inundă întregul mister al Sfintei Treimi, este transmisă de Hristos – Capul, prin Spiritul Sfânt, membrilor Sale. Prin Sfânta Euharistie, viața spirituală a omului dobândește caracterul vieții Treimice, a vieții *agapé*, care plinește întreaga existență istorică a credinciosului. Dinamismul vieții *agapé* este dinamismul vieții Spiritului, oferit credinciosului în Sfânta Euharistie. Unirea cu Hristos Înviat, realizată în cadrul celebrării euharistice, reprezintă uniunea în trup și Spirit Sfânt, deoarece Sfânta Euharistie nu este doar trupul lui Hristos în realitatea sa terestră, ci trupul său glorificat, *pneumatizat*.⁵¹

2.2. *Pregustare a Veșniciei*

Pentru a pătrunde în mod cât mai profund în misterul Liturghiei euharistice, Ea trebuie percepută precum o călătorie, o procesiune, o trecere a Bisericii în dimensiunea veșniciei. Parcursul începe cu „abandonarea” lumii în care credincioșii trăiesc, pentru a pătrunde în comuniunea Bisericii, devenind o nouă comunitate cu o nouă viață. Este esențială această separare de lume, deoarece nici Hristos „nu este din lumea aceasta”. Din dorința de a face creștinismul cât mai accesibil omului, pe parcursul timpului „ruperea” de lume și-a pierdut semnificația. A trăi în Spirit impune convertirea la o altă realitate. Odată conștientizat faptul că omul este templul Spiritului Sfânt, survine în inima sa dorința „înălțării la Cer” alături de Hristos, pentru a fi cufundat în viața cea nouă a Împărăției.⁵²

Acolo unde este prezent Spiritul Sfânt, acolo este și Împărăția lui Dumnezeu, deoarece pogorât în ziua Cincizecimii, Spiritul transformă această ultimă zi, în prima zi a noii creații, Ziua Întâi văzută ca Ziua a

⁵¹ Iosif TIBA, *Euharistia face Biserica, Studiu istoric și teologic*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 167-174.

⁵² Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, Trad. de Aurel Jivi, Ed. Basilica, București, 2012, pp. 32-34.

Opta – Ziua Învierii. În cadrul celebrării euharistice, dimensiunea cosmică, umană și îngerească, devine un cor unic adunat în unica Euharistie celebrată în Cer de Hristos – Marele Preot.⁵³

Euharistia este în același timp celebrare a Cincizecimii, deoarece Spiritul se coboară asupra darurilor, condiție indispensabilă pentru prezența euharistică a lui Hristos. În Euharistie, veșnicia irumpe în prezent, omul fiind capabil să preguste ceea ce va avea loc la sfârșitul timpului. Are loc această unire între cer și pământ, Biserica devenind „cerul pe pământ”, ca spațiu eshatologic al noii Împărății. Revenind la discursul zilei „a opta” văzută ca ziua fără de sfârșit, aceasta depășește ciclul liturgic al săptămânii fiind dedicată celebrării Euharistiei, deoarece devine ziua Împărăției sau prima zi a noii creații în care Isus Hristos Înviat este prezent.⁵⁴

Sfânta Euharistie zidește viața spirituală a omului și o transpune „dincolo”, unde va fi săvârșită de Supremul Arhiereu Isus Hristos, alături de întreaga creație – îngeri și oameni. În același timp, acest „dincolo” devine un „astăzi”, iar lipsa lui face ca istoria să nu aibă sens, viața să nu găsească împlinire, iar religia să devină o formă goală. Transmutarea a ceea ce va urma, în „astăzi”, posibilă prin Sfânta Euharistie, ne este oferită de Însuși Spiritul Sfânt – Dumnezeu. Chiar dacă este celebrată în lumea empirică, în timp și spațiu, Euharistia constituie și conține sfârșitul istoriei, ca biruință a timpului care trece în meta-istorie. Întreaga celebrare euharistică – Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie – este chipul Împărăției și sfârșitul acestei lumi, văzută ca început al Învierii lumii în viața veșnică.⁵⁵ Această „tensiune eshatologică” evocată în celebrarea Sfintei Euharistii invocă împărtășirea cu Biserica biruitoare. Nu întâmplător în anaforele orientale sunt amintiți: Sfânta Fecioară Maria,

⁵³ *Idem, Euharistia. Taina Împărăției*, Trad. de Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012, pp. 45-46.

⁵⁴ *Idem, Introducere în Teologia Liturgică*, pp. 37-41.

⁵⁵ Boris RĂDULEANU, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, Ed. Bonifaciu, București, 2007, pp. 211-224.

îngerii, apostolii, martirii și toți sfinții. Celebrând jertfa Mielului, poporul se unește cu Liturghia cerească. Euharistia reprezintă deschiderea cerului pe pământ, a Ierusalimului ceresc care traversează istoria luminând calea credincioșilor.⁵⁶

În cele din urmă, se poate afirma că Liturghia euharistică

„este urcușul creației spre desăvârșirea ei și spre preamărirea Treimii prin jertfa Fiului lui Dumnezeu făcut om și prin împărtășirea de ea. Coborârea Fiului lui Dumnezeu prin întruparea Sa ca om netrecător și prin dăruirea Sa veșnică Tatălui, împreună cu noi, este condiția desăvârșirii creaturii și a preamării lui Dumnezeu de către aceasta. Jertfa lui Hristos unește pe veci cerul cu pământul”⁵⁷

Putem concluziona prezentul articol afirmând următoarele: liturghia este o realitate vie, născută în sânul Bisericii ca rod al vieții spirituale. Este întocmai identică cu viața omului, care nu poate fi definită în mod concret prin niște simple formulări sau concepte elaborate de mintea umană. Liturghia trebuie asumată și trăită zi de zi, deoarece doar acela care o trăiește în viața de credință sau care își zidește propria viață pe fundamentele conferite de liturghia Bisericii, o poate înțelege cu adevărat. În cadrul celebrării liturgice, Spiritul Sfânt devine inima creștinismului și în același timp, respirația sa proprie, descoperind o nouă dimensiune a vieții creștine cu caracter liturgic. Prin intermediul Spiritului Sfânt, viața de credință se transformă în *laudă* continuă adusă lui Dumnezeu. Viața spirituală a creștinului găsește împlinire în acest drum plin de optimism îndreptat către libertate și dobândit prin adevărata experiență în Spiritul Sfânt. Devine un drum de eliberare pentru a iubi.

Viața spirituală a omului se exprimă prin trăirea în deplină ascultare față de Dumnezeu. Ea implică dorința omului de a se lăsa modelat lăuntric de către Spiritul Sfânt, cu scopul de a deveni tot mai

⁵⁶ Ioan Paul al II-lea, *Enciclica Ecclesia de Eucharistia* în *Enciclice*, n. 19.

⁵⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 299.

asemănător cu Hristos. Este aproape imposibil ca omul să dea mărturie despre Hristos Înviat fără a-I reflecta chipul. Prin participarea la misterele mântuirii omului, celebrate în cadrul liturghiei Bisericii, Spiritul Sfânt transformă tot mai mult omul în adorator al lui Hristos.⁵⁸ Așadar, *liturghia Bisericii* trăită în *timp liturgic* devine *celebrare* continuă a doxologiei. *Experiența credinței și viața spirituală* a credinciosului marchează drumul parcurs de om spre plinirea timpurilor, moment în care Împărăția lui Dumnezeu va primi omul îndumnezeit de harul Spiritului Sfânt. Acest dinamism desăvârșitor al vieții spirituale, găsește împlinire în *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*, unde cerul și pământul se unesc, pentru ca iubirea lui Dumnezeu să inunde întreaga omenire.

⁵⁸ Ioan-Paul al II-lea, *Enciclica Redemptoris Missio* în *Encliclice*, n. 87.

Etèkpo – Qu'est-ce qui reste ?

La Trace de Dieu

EDGARD ETÈKPO DAHOU¹

Rezumat: *Etèkpo – Ce a rămas? Urma lui Dumnezeu.* Lucrarea ne introduce în problematicile antropologiei, studiului identității personale și de grup, misiologiei și a elementelor care conturează punctul de plecare al unei școli teologice africane. Pornind de la povestea vieții într-o lectură spirituală impregnată de teologie, descoperim degetul lui Dumnezeu care ajunge să-și realizeze proiectul său pentru fiecare om în parte, deoarece fiecare viață este o istorie sacră în felul ei. Într-o îmbinare armonioasă între eseu, mărturie personală și învățătură pastorală, fiecare etapă din chemarea creștină spre slujire devine o lecție. Într-o lume în globalizare creștinismul intră în dialog cu religiile animiste și cu celelalte religii istorice, generând nuanțe diferite, un proces similar misionarismului primelor secole când se conturau principalele rituri ale Bisericii lui Hristos. Generează astfel un răspuns viu al credinței în contextul intrării într-un proces de asumare a unei modernități diferite de turnura anti-religioasă europeană, dar și de modernitatea americană impregnată de prezența lui Dumnezeu pe fondul separării dintre religios și secular. Această modernitate dezvoltată în ambiente culturale impregnate de valorile creștine, rezultatul aculturației, însă în dinamismul demografic specific ultimilor zeci de ani, se întâlnește cu creștinismul european îmbătrânit prin diaspora africană și prin intervenția preoților din diecezele africane care ajută din ce în ce mai mult diecezele europene în lipsă de vocații și de preoți activi. Teologia școlii africane care se conturează, aduce cu sine o viziune dinamică și viabilă asupra familiei și asupra identității personale și de grup legate de valorile creștine pornind de la alte paradigme antropologice.

¹ Prêtre du Diocèse de Djougou (Bénin).

Keywords: anthropology, Christian anthropology, Church, individual identity, group identity, Christian identity, pastoral care, missiology.

Préface²

Raconter sa vie n'est pas une chose simple. Mais puisque tout homme est une histoire sacrée, et que tout ce qui est sacré doit être chanté dans le témoignage, il urge pour tout chrétien d'apprendre à rendre grâce en racontant son histoire sacrée comme œuvre de Dieu. La vie du Père Edgard Dahoui est véritablement une histoire sacrée. Sa vie est un chemin jonché du mystère de Dieu. Depuis ses origines familiales, son enfance, sa jeunesse et son temps de maturité, nous découvrons avec lui, le doigt de Dieu qui finit toujours par réaliser son dessein sur l'homme. N'est-ce pas ce qui justifie déjà le titre donné à cet opuscule ? « *Etekpo ? Qu'est-ce qui reste ? La Trace de Dieu* » ? En effet, *Etekpo* est son prénom africain qui se traduit par « *Qu'est-ce qui reste ?* » Toute la vie du Père Edgard Dahoui est la trace dessinée par le doigt de Dieu qui construit sa vie. Chaque événement et chaque instant de sa vie ne sont que l'œuvre de Dieu. Il est l'œuvre façonnée par le doigt de Dieu. Quand on regarde sa vie, tout ce qui reste est trace de Dieu. C'est d'ailleurs ce qui devrait résumer toute vie chrétienne. Edgard voulait être médecin, gendarme mais au même moment il rêvait devenir prêtre. Au final, le doigt de Dieu lui réalise ses trois désirs.

Devenu prêtre, le Père Edgard Dahoui est bel et bien devenu médecin des âmes et bel et bien gendarme en tant que gardien des âmes. Dieu donne tout quand il choisit. Le chef maçon, qui construisait les demeures des hommes construit désormais la demeure de Dieu parmi les hommes. Il est devenu celui qui entretient les âmes, lieu où Dieu repose

² Grégoire-Sylvestre Gainsi, professeur de Philosophie et formateur au grand séminaire Saint-Paul de Djimé, professeur de Missiologie au grand séminaire Saint-Gall de Ouidah au Bénin.

en chacun de nous. La vie du Père Edgard est la trace divine de Dieu en notre époque. Il lui fallait rendre ce témoignage. Or en Eglise tout témoignage est toujours une démarche pastorale.

Quand notre auteur retrace sa vie c'est pour évangéliser. C'est l'originalité de cet opuscule: ce mélange de témoignage et d'enseignement pastoral. A chaque niveau de sa vie, il en tirait une leçon et pour lui et pour tout lecteur. Il ne s'agit pas d'une célébration de soi ni d'une présentation de soi comme modèle mais il s'agit bien d'un témoignage et d'une action de grâce. Et qui connaît le Père Edgard clamera son humilité et donc sa grandeur d'âme. Il est l'œuvre de Dieu pour notre temps. Qu'il demeure ainsi... Etèkpo ? Qu'est-ce qui reste ? Il reste encore du chemin, car Dieu est toujours à l'œuvre. Alors, Jusqu'au bout...

Introduction

Je ne sais par où commencer. Les premières lignes sont toujours difficiles à écrire. Mais aujourd'hui, face à une feuille de papier vierge, tout peut commencer. Mais alors que dire ? quoi écrire ? Comment raconter et faire revivre toutes ces émotions incroyables mais vraies qui m'ont aidées à marcher, à pleurer, à même me décourager, puis au final à m'accepter pour mieux reconstruire ma vie ?

Pour commencer véritablement situons-nous. Je suis natif d'un petit village appelé Lèma, situé à 8 km au nord du centre-ville de Dassa-Zoume en République du Bénin ex-Dahomey et qui ne compte qu'environ 1200 habitants environ. C'est dans cette contrée que tout a commencé. C'est comme tout le monde, j'ai une famille.

La famille reste le point de départ de toute une vie menée à bien ou à mal. Cette famille humaine à laquelle j'appartiens constitue le socle ma vie et tisse pour ainsi dire mes liens sociaux. Ma famille à moi a commencé avec Marie Djodjouwin et Tchétan Justin Dahoui, mes géniteurs. J'étais heureux de vivre avec mes frères et sœurs au sein de la famille. « *Oui il est bon, il est doux pour des frères de vivre ensemble et d'être*

*unis ! »*³. C'est la vie de cette famille que nous allons essayer dans un premier temps de faire ressortir à travers l'éducation reçue. Et partant je montrerai les joies et les difficultés liées à une vie de famille en général afin d'en relever les traces de Dieu pour rendre grâce. Ensuite nous verrons ensemble – le lecteur et moi – ce que la foi au Christ ressuscité m'a apporté dans l'éducation chrétienne depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte au cœur de ma famille. Enfin je vais en déduire le modèle des familles, les relations de l'homme avec Dieu et le dessein de Dieu sur l'homme et se faisant, faire entrevoir ce qui reste de ma Vie: *Etèkpo* ?

1. Précisions terminologiques: qu'est-ce qu'une famille humaine ?

1.1. Sens socio-anthropologiques

De toutes les définitions proposées du mot *Famille*, celle de Lévi-Strauss retient mon attention: « *la famille est une communauté de personnes réunies par des liens de parenté existant dans toutes les sociétés humaines* »⁴. La famille est donc composée d'un père, d'une mère et des enfants. C'est une communauté où se vit l'amour dans la fraternité et dans l'unité, formant ainsi une société humaine. Lorsqu'une famille est unie, elle constitue une source de joie et de bonheur pour tous les membres. C'est au cœur de la famille qu'on apprend à vivre, à s'aimer, à fraterniser ensemble. La famille est une cellule de base de la société. Chacun appartient à une famille qui la caractérise. Qu'elle soit riche, pauvre, ou noble, elle reste notre point de départ. Et chaque famille, pour se faire connaître, porte un nom qui l'identifie et le différencie des autres.⁵

La famille n'est pas seulement faite de liens de sang comme on pouvait l'imaginer, mais c'est aussi et surtout toutes personnes soucieuses de ta paix et qui te tiennent la main le jour où tu en as le plus

³ Ps. 132, 1.

⁴ Cl. Levi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF (rééd., 1967, Paris-La Haye, Mouton), 1949.

⁵ V. Tournay *Sociologie des institutions*, 2011, PUF.

besoin constituent ta famille élargie. En Afrique, mon cher continent, lorsqu'on dit de quelqu'un ou de quelqu'une: c'est mon frère, ou c'est ma sœur, cela ne veut pas nécessairement dire qu'on est issu du même père ou de la même mère. Mais tout africain, voyant son semblable de la même couleur est d'office considéré comme un frère ou une sœur, surtout lorsqu'ils se retrouvent sur le même territoire à l'étranger. En ce sens, nous pouvons distinguer trois types de familles: la famille de sang, la famille de race et la famille d'amitié fraternelle.

1.2. Source biblique de la famille.

« Au commencement Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme ». Puis il les bénit en disant: « Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre. Et Dieu vit que cela était très bon ».⁶

Voilà la genèse de toutes les familles de la terre voulue par Dieu lui-même. Sous la responsabilité de Dieu, des familles se sont constituées, et de génération en génération les hommes ont peuplé la terre. Il les a dotés d'intelligence et des moyens pour soumettre la terre. Aussi chaque famille est appelée à mettre tout en œuvre pour faire rayonner sur la face de la terre l'immense projet de Dieu sur elle.⁷

2. Mes origines

2.1. La famille Dahoui, Dahui, ou Dawi

L'orthographe ordinaire est Dahoui. Mais il faut noter que l'on peut rencontrer d'autres façons d'écrire. Nous avons par exemple: Dahui ou Dawi. Ces différentes orthographes sont dues à la décision de la sage-

⁶ Gn. 1,26-28.

⁷ Stéphane Marie Barbellion, *Itinéraire chrétien pour la famille*, Droguet Ardant, Paris, 1993.

femme ou de l'agent de la Mairie, qui selon son schème phonétique l'écrit comme elle ou il l'entend. Ce qui reste essentielle et commun c'est la prononciation, l'étymologie et la signification. La plupart de ceux qui portent ce nom sont un peu partout à travers le Bénin. On les retrouve à Dassa, à Ouidah et à Porto-Novo. En fait, leur source reste la même. Pour l'histoire, il s'agissait de trois frères de la même fratrie qui seraient venus d'Oyo au Nigéria à la recherche du travail et d'une vie meilleure. Pour éviter d'éventuel conflit fraternel, les trois frères Dahoui ont choisi de se séparer en prenant trois directions différentes. L'un a choisi de s'installer à Porto-Novo, l'autre d'aller à Ouidah et le troisième plus loin à Léma à Dassa-Zoume. Ainsi chacun a choisi sa ville d'accueil comme lieu de résidence et de prospérité paisible. Dieu les a bénis et ils se sont multipliés. Que signifie alors mon patronyme ?

Le nom d'une personne est ce qui permet de l'identifier et de le distinguer. Le nom nous donne une place dans la famille et dans la société. Certains noms sont portés d'actes de bravoure ou actes déterminant qu'a posé la personne qui le porte. Le nom est aussi biblique une vocation et une mission destinée et voulue par les parents. Ainsi lorsque nous prenons « *Emmanuel, Dieu avec nous* », ce nom donné à Jésus est inspiré de l'ancien prénom hébreu *Immanouel*, lui-même composé des termes « *ime* », « *anou* » et « *El* » se traduisant respectivement par « *avec* », « *nous* » et « *Dieu* ». Le sens littéral d'Emmanuel est donc « *Dieu est avec nous* » et il s'agit d'un prénom d'origine biblique. Ainsi le nom *Emmanuel* dit toute la mission et la vocation de Jésus.

En Afrique traditionnelle, le nom donné à un enfant à sa naissance a toujours une signification. Ce nom peut traduire une idée, une expérience bonne ou mauvaise vécue par le chef de famille qu'il veut perpétuer dans le futur. Partant mon patronyme Dahoui a aussi son sens et son histoire. En effet, ce nom trouve son origine et sa signification dans la lignée des princes. Etymologiquement Dahoui serait composé de « *DA* », qui signifie « *roi* », et « *HOU* » qui désigne un teint de peau

noire. Dahoui, c'est le nom donné donc à un roi au teint noir. Ce qui signifie que mon aïeul est un roi nègre au sens positif et noble du terme. De sa descendance, nous aurons des personnalités remarquables. Que recouvre cette notion de Roi que porte le nom de mon aïeul ?

Un roi, selon l'explication du dictionnaire Larousse, « *c'est un homme qui règne quelque part dans un domaine. C'est un chef souverain de certains Etats (royaume), accédant au pouvoir par voie héréditaire (dynastie).*⁸ Dans certaine famille ou même village au Bénin mon pays, c'est une personne qui est désignée par l'oracle pour être le chef de la collectivité. C'est ainsi que nous avons la succession de plusieurs rois d'Abomey dont la plupart ont eu une grande renommée dans le passé. L'appellation du nom « *Dahomey* » donné au pays était issue d'une tribu. Ce nom de Dahomey nécessite double sens. On pense qu'il s'agit étymologiquement de *Dan* qui désigne le serpent en langue fon et de *homè* qui signifie ventre. Ainsi *Danhomèy* signifierait dans le « *Ventre du Serpent* ». Autre étymologie donnerait Dahomey duquel nous avons *Dah* qui signifie Roi et *homè* qui désigne le ventre. De fait *Dahome* donnerait « *Dans le ventre du Roi*. Ce royaume a été donc érigé dans le ventre d'un Roi. Un roi est donc aussi quelqu'un capable de se sacrifier pour que son royaume puisse subsister. Ainsi donc la notion de roi reste une réalité effective dans mon pays. Des collectivités et des villages ont toujours leur roi malgré le système démocratique. Il y a donc un Roi, qui règne sur son peuple un chef de village, qui gère l'administration de la contrée, un maire qui coordonne la vie politique. Et chaque personnalité joue son rôle pour la bonne marche et la cohésion dans le village. Ainsi le Roi au teint Noir luttait pour la cohésion de sa collectivité.

En dehors du fait de devenir Roi par la lignée et par héritage, il y a aussi possibilité de devenir roi parce qu'on aura posé des gestes de bravoures ou de bienfaits publique et salutaires. Ainsi, au temps de Jésus, les prodiges qu'il accomplissait au milieu du peuple suffisait pour qu'il

⁸ *La Grande encyclopédie*. 16, Plomb-Renaissance / Larousse, art. „roi”.

devienne leur roi. A la question qui lui a été posée par Pilate à savoir: « *Es-tu le roi des Juifs* » ? Jésus répond: « *Ma royauté n'est pas de ce monde; Si ma royauté était de ce monde, j'aurais des gardes qui se seraient battus pour que je ne sois pas livré aux juifs. En fait, ma royauté n'est pas d'ici* »⁹ De fait, Jésus n'est pas roi à la manière des hommes qui font sentir leur pouvoir. A plusieurs reprises, il interdisait à ses disciples et à ceux qu'ils guérissaient d'évoquer publiquement son identité messianique. Mais au contraire, il dira « *Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance* »¹⁰

Sans me vanter et faire à outrance l'éloge de mon aïeul, je pourrai me targuer de dire Dahoui a été un Dah, un Roi exemplaire. Il a accompli sa mission royale jusqu'au bout pour le bien de tous. Ne serait-ce cela le sens du nom qui sera donné à mon père: *Tchétan*. Je ne connais pas les circonstances qui lui ont valu ce prénom, mais cela a une signification. Ainsi donc *Tchétan* signifie littéralement en langue maternelle Nagot « *fini* ». « *J'ai fini* » ou bien « *il a fini* ». C'est pour traduire l'accomplissement d'une tâche ou d'une mission. Ainsi donc, je pourrais deviner que mon Père serait venu mettre fin à une histoire ou un malheur ou à une mission qu'avait mon grand-Père. Ce qui a valu le nom *Tchétan* à mon Père. Je n'ai pas non plus échappé à cette règle de prénom à signification et à mission forte. A ma naissance, mon Père m'a nommé *Etèkpo*. Littéralement, *Etèkpo* est composé de « *ète* » qui signifie « *que me ?* » ou « *qu'est ce qui ?* » et de « *kpo* » qui veut dire « *reste* ». Ainsi *Etèkpo* signifie littéralement: « *Que me reste-t-il ?* » ou bien « *qu'est ce qui me reste ?* ». Ce qui voudrait dire qu'à ma naissance mon Père en était tellement fier qu'il était convaincu avoir tout gagné et tout fait. Et il conclut qu'il ne reste plus rien à faire. Ce prénom peut aussi signifier la fin de la progéniture parce que j'étais le benjamin. Il n'y a plus rien engendré. Tout est fait. *Etèkpo ? Qu'est-ce qui reste ?* Plus rien, sinon que le futur à construire.

⁹ Jn. 18, 36

¹⁰ Jn. 10, 10

L'avenir est assuré. Ce prénom pourrait aussi signifier un nouveau défi à rechercher. Et pour réussir ce défi, une éducation digne m'a été destinée.

2.2. L'éducation familiale

Tout enfant qui naît, est chargé d'une histoire qu'il doit écrire, il est investi d'une mission qu'il faut accomplir, il est chargé de l'espoir de toute la famille, de la collectivité et de la société. Pour ce faire, c'est un devoir pour la société de l'éduquer et c'est son droit inaliénable de recevoir une éducation humaine, sociale et religieuse digne. « *Un enfant bien éduqué n'est pas forcément un enfant qui a de grande culture, c'est un enfant sociable et capable de s'adapter, de se prendre en main* »¹¹ disait-on souvent en Afrique L'éducation en famille est très importante dans la mesure où tous les aspects sont pris en compte: le respect, l'obéissance, et même la soumission dans une ambiance charitable. « *Il y a des choses que l'enfant sait très bien et d'autres qu'il n'a pas besoin de savoir en totalité pour obéir* ». Comme un complément alimentaire, l'enfant reçoit aussi l'éducation de la société. « *Notre éducation nationale n'est donc pas ce qui dispense l'enfant d'être éduqué par ses parents; parlons plutôt d'instruction nationale et d'éducation parentale* ».¹² Jésus qui a grandi lui aussi dans une famille humaine a reçu une éducation de base de ses parents. Et l'Écriture Sainte nous dira: « *Et il leur était soumis* ».¹³

Et pour qu'un enfant soit bien élevé, il faut l'unité et la volonté du couple. Et comme dit un proverbe Turc: « *C'est en bouture qu'on redresse ou courbe l'arbre* ». Quand l'arbre devient grand et tordu, il est difficile, voire impossible de le redresser. Si l'enfant n'est pas bien éduqué en famille, ce n'est pas la société qui fera le miracle. C'est en famille que tout se fait. Les familles d'aujourd'hui sont appelés à s'investir comme

¹¹ Stéphane Marie Barbellion, *Itinéraire chrétien pour la famille*

¹² Marine Seper Hero Barnerias, *Le voyage interdit qui a donné du sens à ma vie*. Flammarion, Paris, 2017.

¹³ Lc 2, 51.

autrefois dans l'éducation rigoureuse des enfants. « *Baguette et réprimande procurent la sagesse. Mais l'enfant laissé à lui-même fait la honte de sa mère* »¹⁴. Alors qu'aujourd'hui tout est mis en place pour révolter et dresser les enfants contre leurs parents, contre leurs maîtres, contre leurs éducateurs. Or si éduquer vient du mot latin *educare* qui signifie *conduire hors de*, l'éducation désigne alors le fait de conduire un enfant de son état de nature, de son état d'enfant à l'âge adulte.

La question qui s'impose alors est de savoir si les enfants sujet en éducation sont dressés contre leurs éducateurs qui pourrait les conduire de leur état sauvage de nature vers un monde mature et adulte. N'est-ce pas que nous aurons une société d'enfants et d'adolescents attardés ? Et donc nous aurons une société d'hommes mûr en âge et en taille mais immatures moralement et socialement. Il urge alors de revenir à l'ancienne méthode d'éducation avec certainement beaucoup de dialogue mais dans la rigueur ferme.

Cela nous semble à priori un peu dur, voire inhumain ! Dans un siècle où la tolérance voudrait être reine, ces méthodes nous apparaissent quelque peu barbares... Le croyant doit cependant méditer ces textes et se dire que Dieu doit mieux connaître les hommes que les hommes ne se connaissent. Mais pourrait-on objecter que ces textes ne concernent que l'Ancien Testament ?
« *Qui bene amat, bene castigat* »¹⁵

dira les latins. « *Qui aime bien, châtie bien.* » On ne punit que celui qu'on aime et celui qu'on veut voir réussir. Aussi faut-il le faire à sa juste valeur sans toutefois tomber dans l'exagération. J'ai ainsi reçu une éducation menée au bâton, au dialogue, à l'effort dans la joie et dans l'abnégation. Rien n'était laissé au hasard. Tout doit être rigoureusement accompli. On ne biaise pas chez papa Tchétan. Ni le mensonge, ni le vol, ni la violence, ni la tricherie n'ont droit de citer dans la famille Dahoui. On était éduqué

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Stéphane Marie Barbellion, *Itinéraire chrétien pour la famille*, Droguet Ardant, Paris, 1993.

à l'honnêteté, à la vérité, à la justice et à la charité.¹⁶ Il faut affronter la vie avec ses hauts et ses bas. Il faut dompter les difficultés pour en tirer le bonheur caché et lointain mais aussi si proche. De difficultés incompréhensibles et presque insupportables, la famille Dahoui Tchétan en a connu.

2.3. La trame de l'histoire d'une famille

Chaque personne a son histoire qui lui est propre au sein d'une même famille et différente de celle des autres. La Bible nous rapporte l'histoire d'une famille. Une histoire de jalousie mais aussi de pardon et d'espérance. Il s'agit de Joseph et de ses frères. Gn 37, 1ss. Ils étaient douze frères. Dix frères consanguins et deux frères utérins.: Joseph et Benjamin. Un jour, Joseph sera pris en haine par ses frères à qui il a partagé ses rêves. Dès lors ses frères cherchaient une occasion pour le faire mourir. Mais le plan de Dieu sur Joseph est tout autre. Vendu par ses frères, Joseph va se retrouver en Egypte où il deviendra l'intendant du roi Pharaon. Il sera chargé de vendre du blé à tout le peuple parce que c'était des années de famine. Longtemps après, les frères de Joseph devraient eux aussi se rendre en Egypte pour s'approvisionner. Joseph va reconnaître ses frères... Le climat de peur et de trahison va laisser place au pardon. Désormais une vie s'ouvre pour une nouvelle espérance. Ainsi ce qui donne valeur à une histoire c'est son aboutissement en geste de charité, de pardon et de miséricorde. La sainteté d'une histoire se lit dans les grands gestes de miséricorde. Nous avons l'histoire de Joseph et de ses frères, l'histoire de Jésus et de l'humanité. Les épreuves et les croix ne sont que des balises et des chemins de salut et de pardon.

¹⁶ Marine Seper Hero Barnerias, *Le voyage interdit qui a donné du sens à ma vie*. Flammarion, Paris, 2017.

2.3.1. Le cercle de la famille s'agrandit

Nous étions onze frères issus de Dahoui Tchetan Justin. Trois sœurs consanguines: *Marguerite, Isabelle et Martine*. Puis huit frères et sœurs utérins: Sept garçons et une fille. *Marcel* qui fut l'aîné, est resté dans les champs pour aider les parents comme la coutume l'exige. *Agnès* qui est une fille est restée auprès de sa mère pour tenir la maison familiale. *Innocent, Jacques, Salomon, Pierre, François*, et moi-même *Edgard* le tout dernier. Dans la culture africaine, c'est le garçon qui porte le flambeau de la famille. Tandis que la fille est appelée à aller fonder son foyer dans une autre famille. Voilà pourquoi chaque famille cherche à cor et à cri, à tort ou raison à avoir un ou plusieurs garçons parmi les enfants naissants, oubliant que c'est Dieu qui donne l'enfant. Mon père a été donc comblé. Il a eu quatre filles et sept garçons. Quelle richesse familiale qui ne peut que susciter jalousie et envie, haine et guerre de voisinage! Avoir successivement sept garçons, de la même femme, sort de l'ordinaire. La descendance est assurée. L'avenir des Dahoui est garanti. Les garçons vont proliférer et conserver le nom *Dahoui* sur des générations. En effet, la plupart de mes frères aînés précités ont fondé à leur tour une famille Dahoui et ils ont une progéniture en conséquence. Certains sont déjà même grands parents. La famille Dahoui s'agrandit et les cousins et cousines n'arrivent plus à se connaître. Ils sont dispersés dans tout le pays et dans le monde entier. Ce qui nécessite des retrouvailles agréables. L'histoire nous réserve des surprises. D'un Dahoui séparé de ses deux autres frères venus d'Oyo, la famille Dahoui est aujourd'hui d'une importance numérique et socialement reconnue. La joie d'une famille est célébrée dans les retrouvailles signe de la fraternité agissante et effective.

2.3.2. Les retrouvailles

« Ecoute les prières de ta famille assemblée devant toi, et ramène à toi, Père très aimant, tous tes enfants dispersés »¹⁷ L'église tient à cet

¹⁷ *Missel du dimanche*. Mame Desclée, Paris, 2014.

œcuménisme et prie Dieu chaque jour pour cela. Les africains prennent au sérieux cette notion de retrouvailles surtout lors des fêtes de Noël ou de Pâques. C'est un moment de partage, pleine de vie, de sourire où chacun se laisse envahir par la joie des retrouvailles. Et ceux qui se sont vus pour la première fois apprennent à se connaître pour mieux vivre en famille unie. Lors de ses rencontres, certains aspects importants de la vie de famille sont abordés et qui confirment l'expression qui dit que « *le linge sale se lave en famille* ». C'est en famille qu'il faut rechercher les solutions aux vrais problèmes et rétablir l'équilibre entre les membres. C'est encore en famille qu'il faut apprendre à cultiver le pardon. La Famille Dahoui a fait du pardon et du dialogue le point culminant de ses retrouvailles. Pardon et amour n'est-ce pas la particularité du Christianisme qu'embrassa un jour du temps Tchétan Dahoui devenu par le baptême Justin ? Famille païenne venue d'Oyo au Nigéria, les Dahoui sont devenus de véritables chrétiens à l'image de la famille de Nazareth.

3. La famille de Nazareth, modèle des familles

Une famille est composée d'un père, d'une mère et des enfants. L'histoire de la famille de Nazareth est un peu complexe voire mystérieux. Il s'agit de Marie et de Joseph à qui l'ange est apparu l'un après l'autre. A Marie, l'ange envoyé par Dieu lui dit: « ... *Sois sans crainte Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Voici que tu vas concevoir et enfanter un fils; tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand, il sera appelé Fils du très haut. Il règnera pour toujours et son règne n'aura pas de fin* »¹⁸

Marie disait « oui » sans comprendre tout le contour de ce message, mais elle s'est laissée guider par l'Esprit de Dieu. Quant à Joseph à qui Marie avait été accordée en mariage, reçoit ce message de l'ange: ... « *Ne crains pas de prendre Marie chez toi, car l'enfant qu'elle porte vient de l'Esprit Saint. Elle mettra au monde un Fils, auquel tu donneras le nom de Jésus (c'est-*

¹⁸ Lc 1, 30.

*à-dire: Le Seigneur sauve) »¹⁹. Avec toutes ces précisions, Joseph n'avait plus le choix. Le couple est désormais uni pour accueillir avec joie la naissance de leur fils Jésus. Joseph et Marie vont connaître dans leur vie de couple des moments de joies comme des moments d'épreuves. Dans la vie des couples aujourd'hui encore il y a ces moments de joies et d'épreuves. Mais les yeux tournés vers Dieu, le couple de Nazareth lui offre tout et vivait dans l'action de grâce. Plus tard Marie dira à Jésus de Joseph: ... « *Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois comme ton père et moi, nous avons souffert en te cherchant !* »²⁰. Après avoir passé trois jours au milieu des docteurs de la loi, le couple fini par retrouver l'enfant Jésus au temple. Puis saint Luc ajoute: « *Il descendit avec eux pour se rendre à Nazareth, et il leur était soumis* »²¹. Voilà un bon visage d'une famille. En montrant la famille de Jésus, Marie et Joseph, (JMJ) l'Eglise voyait en eux un modèle de famille qu'elle proposera à ses fils et filles comme modèle de la sainte famille que nous pouvons prendre.*

4. Dahoui, ma famille chrétienne

4.1. La naissance dans la foi chrétienne

Un peu tard pour eux, mais sans longue hésitation, mes Parents ont accepté le Christ et sont devenus chrétiens. Baptisés, ils ont été mis sous la protection réciproque de Justin et de Marie. Mon père ne pouvait pas en avoir mieux. Toute sa vie, il se comportait comme un philosophe. Toujours porté à réfléchir les situations et résoudre les problèmes comme son saint patron, l'un des tout premiers philosophes convertis au christianisme qui va régler et réfléchir philosophiquement la foi chrétienne. Marie convenait à la femme pieuse, assidue à sa tâche et silencieuse méditant toute situation dans son cœur à travers ses larmes et

¹⁹ Mt. 1, 18.

²⁰ Lc. 2, 48.

²¹ Lc. 2, 51.

ses joies comme Marie la Mère de Jésus, sa sainte Patronne. Pour mes parents, éduquer un enfant c'est lui transmettre aussi sa foi. La foi fait partie de l'éducation que l'on reçoit dans la famille.

De ce fait, mes parents n'ont pas attendu que je sois adulte avant de faire le choix de mon chemin de foi. Leur choix était responsable à la différence de ce qu'on entend de nos jours qu'il faut laisser l'enfant grandir pour choisir sa foi comme si la foi était en dehors de l'éducation. Au fait, on ne fait son choix qu'à partir de deux possibilités. Et il est du devoir des parents de donner les possibilités de choix à l'enfant avant qu'il ne puisse en choisir une. Il serait donc et plus préférable et surtout comme signe d'amour des parents de transmettre et d'indiquer leur chemin de foi à leur enfant, dès le bas âge. S'il faut transmettre et léguer sa richesse matérielle à son enfant il faut aussi lui transmettre sa richesse spirituelle. Mes parents, très engagés en Eglise locale et de fervents et pratiquants chrétiens, m'ont formé au chemin de foi en Christ mort et Ressuscité. Si je suis devenu ce que je suis aujourd'hui, c'est-à-dire prêtre de Jésus-Christ, je le dois en partie au grand terrain qu'ont préparé papa et maman.

Tout petit, j'ai été baptisé. Et le Seigneur avait commencé à me façonner comme il le voulait. As-tu une raison valable pour ne pas aller à la messe un dimanche ? As-tu le courage de dire que tu n'es pas disponible pour les séances de catéchisme ? Les parents y veillaient de façon stricte. Le dimanche était bien respecté et il fallait s'endimancher même avec nos pauvres vêtements. Car c'est le jour du Seigneur. Nous devons nécessairement aller à la messe. Quand bien même le prêtre n'est pas là, c'est le catéchiste qui préside et fait l'ADAP: Assemblée Dominicale en Absence de Prêtre, on avait la joie et le plaisir d'aller à la messe Il faut dire que Lèma mon village est béni de Dieu et est considéré comme un « autre Bethléem », un petit village de rien du tout. Et de ce village fut sorti un évêque et qui, de surcroît était mon oncle maternel. Il s'agit de feu Monseigneur Nicolas Okioh, qui fut le premier autochtone

du diocèse de Natitingou au nord-ouest du Bénin. Il était le premier prêtre de ce petit village Lèma. Puis dans la prière et les supplications, il a demandé au Seigneur de lui donner de jeunes frères dans le sacerdoce pour lui emboîter le pas. Sa prière sera exaucée trente-trois ans plus tard. Rien n'est tard pour Dieu. Tout vient à point nommé. Son heure est toujours la meilleure. Et cette année-là, le Seigneur a essuyé les larmes de ses yeux, il a comblé ses attentes en lui donnant non seulement un prêtre mais des triplés, en la personne de Tossou Claude, Edjo Nicolas et moi-même Dahoui Edgard. Dieu donne toujours en abondance même si cela peut paraître long à se réaliser. Monseigneur, mon Oncle déjà évêque émérite pouvait en ce moment chanter son *Nunc Dimittis*. (Cf. Luc 2,29). Quelques années plus tard, les triplets ont eu à leur tour un petit frère en la personne de Fadegnon Valentin et une petite sœur en la personne de Joséphine AMOUSSOU. L'Esprit Saint est toujours à l'œuvre au cœur de ce village.

4.2. *L'enfance dans la foi et dans le village*

Il faut dire que les jeunes enfants que nous étions à cette époque dans le village aimaient aller à la messe. On avait la volonté de nous rendre à l'église les dimanches chaque fois que le prêtre venait dire la messe chez nous à Lèma. Alors qu'il réside à Dassa, il devait parcourir environ huit kilomètres pour nous rejoindre. Et quand il venait, nous aimions aller non seulement à la messe mais nous avions de la joie à servir à l'autel du Seigneur. Nous étions un certain nombre d'enfants à être au côté du prêtre à l'autel. J'étais fier de porter une aube rouge et un surplis blanc que le prêtre apportait dans sa valise. C'était beau et j'étais beau aussi dans cet accoutrement. Ce qui était charmant c'est que nous devrions apprendre certains répons en latin pour mieux participer allègrement à la messe. Ensuite, le servant que nous étions, nous devions être très vigilants et attentifs afin de mieux servir: sonner la clochette

pendant les moments sacrés. On avait plaisir même à apprendre parfois des formules presque « magiques » ou du moins nous considérons comme telles, sans trop comprendre ce que ces formules signifiaient. Mais au-delà de tout, notre immense joie était juste à l'autel du Seigneur au côté du prêtre que nous considérons comme un saint. Aujourd'hui Lèma est devenu paroisse où réside un prêtre en permanence.

De ma mémoire de jeune enfant je me permets de vous raconter ici l'une des plus belles fêtes de Noël que j'ai connue et vécue au village. C'était en 1965. Je militais en ce moment dans le mouvement chrétien qu'on dénommait CV/ AV, (Cœur Vaillant / Ame Vaillante). Raphaël Tabè était notre accompagnateur en cette année-là. On se réunissait souvent pour des animations ou de petites sorties pastorales. Généralement à l'approche de Noël, nous repérions certains endroits que nous essayions d'illuminer pour y célébrer le Nouveau-né, Lumière des toutes les Nations. Puisque le village n'était pas électrifié, ne comptant que la lumière qu'émettait la lune que nous appelions électricité du pauvre – nous tentions d'illuminer les abords des routes avec des lampions composés de papayes non-mûres vidées de leur contenu et remplies de l'huile de palme communément appelée huile rouge dans laquelle nous plongeons une tige de sorgho enroulée de coton – jusqu'à la chapelle du Village. Nous plantons nos lampions à espace régulier sur les abords de la rue. Mais il faut noter que la chapelle elle-même est illuminée par les lumières produites par un groupe électrogène. C'est Noël, la fête au village, la fête de la lumière, la fête des retrouvailles et du partage, la fête des familles.

Ce qui était aussi très intéressant et très festif, c'était que quelques jours avant la fête, les enfants du même âge et par affinité, nous constituons de petits groupes et après le dîner, nous donnions des petits concerts à travers le village avec la danse des masques appelée *Caleta*. En effet, les masques étaient portés par un ou deux bons danseurs. Les autres étaient de joueurs de tam-tam ou des accompagnateurs ou guides des

porteurs de masques. Ces mini-concerts avaient trois buts: réjouir à priori les gens du village, ensuite signifier que bientôt c'est Noël et enfin récolter quelques sous qui permettaient de nous acheter des jeux de pétards ou des bonbons. La manière des adultes de commémorer l'avènement de la nativité, c'est qu'ils se rendaient dans la forêt lors d'une chasse organisée à la recherche des gibiers à partager le jour de la fête. Les jeunes filles et leur mère se rendaient au marché pour les divers achats toujours dans le cadre de la fête. Les tam-tams aux multiples sons sont séchés au soleil pour une bonne résonnance. Les chants traditionnels sont appris, parfois séance tenante. C'est là qu'on voit le génie de l'africain et sa capacité à apprendre des chants avec plusieurs couplets sans papier.

Ce qui est aussi intéressant à souligner, c'est que dans l'après-midi de Noël, Raphaël, notre accompagnateur, réservait une surprise aux enfants du CV/AV, en nous invitant à nous rendre très tôt après le repas devant la chapelle pour une animation avant l'arrivée du prêtre à vingt et une heure pour la messe. Arrivé au lieu du rassemblement, il nous conduisait sur une colline non loin de la chapelle que lui-même avait pris le soin de visiter dans la journée et d'y tracer un accès jusqu' au sommet de la colline. Le paysage était beau à voir, du haut de la colline, on pouvait voir tous ceux qui passaient sur la route soit à vélo, soit à moto. L'écho emportait nos voix mêlées de chants au rythme du tam-tam. Les anges étaient vraiment venus dans notre campagne et l'écho de nos collines reprennent les chants mélodieux de Noël. Et dès que nous apercevons au loin les phares de la voiture du prêtre, nous descendions pour l'accueillir et pour participer à la messe de Noël. Ce fut l'un des souvenirs qui a marqué mon enfance.

Des souvenirs de mon enfance j'en pourrais en raconter encore et encore. Que dire par exemple de l'école qui a accueilli mes premiers pas d'écolier ? L'école de mon village était située à environ 1km et demi de ma maison paternelle. C'était en 1962 que j'ai mis pied pour la première fois à l'école qui était juste composée d'un seul bâtiment divisé

en trois classes pour les six années du primaire. Nous étions nombreux à prendre le chemin de l'école en cette année-là. Ainsi commençait pour moi une autre éducation à la vie en dehors de celle que j'ai reçu de mes parents. Nos enseignants étaient à la hauteur de ce qu'ils nous dispensaient. Mais ils étaient très rigoureux pour notre formation comme nos parents aussi. Mes parents et mes frères et sœurs aînés étant au champ toute la journée, j'ai dû très tôt apprendre à faire la cuisine à partir de CE2 (Cours Élémentaire 2), pour pouvoir déjeuner avant de retourner à l'école l'après-midi. Avec le problème du manque d'eau, surtout pendant la saison sèche, je devais, très tôt le matin parcourir une longue distance le long des collines à la recherche de l'eau qui n'est certes pas potable pour pouvoir me laver ou approvisionner pour la cuisine avant de me rendre à l'école. Aujourd'hui il est heureux de constater que les données ont changé. La population de Lèma bénéficie de l'eau potable grâce aux actions du gouvernement actuel qui a fait faire des forages de puits, où tout le monde peut s'abreuver gratuitement. C'était de bons moments qui ont marqués mon enfance et qui m'ont poussé à une maturité juvénile dans la foi.

4.3. La jeunesse dans la foi et dans la société

J'ai grandi dans mon village Lèma avec les enfants de mon âge. Nous étudions et nous travaillions ensemble, et chacun avait ses ambitions avec ses carrières envisagées. Les vendredis soir après les classes, nous nous retrouvions entre camarade de classe pour des échanges et sur les possibilités de nous rendre dans les champs pour aider les parents. Ainsi la semaine, nous étions à l'école et les weekends, nous étions au champ pour labourer. Pendant les grandes vacances, on organisait entre nous des moments d'entraide au champ pour gagner de l'argent afin de préparer nos rentrées prochaines. Par tranche d'âge, nous constituons des petits groupes de trois ou quatre pour travailler par rotation. C'était pratique et agréable mais aussi très laborieux et fatigant

pour notre âge. Mais nous avions la volonté d'aider les parents et surtout la joie de vivre et de travailler ensemble. Et cela soulageait aussi les parents. A chaque séance champêtre, la mère de la famille pour laquelle nous travaillions, nous faisait à manger pour nous sustenter et on s'en régala. Après le repas du soir, une petite promenade à travers le village nous regonflait le cœur et les muscles pour le lendemain. Tout ceci se vivait au cœur de notre foi en Jésus. Le dimanche nous étions tous à l'église que le prêtre soit là ou pas.

Avec les jeunes de mon âge, nous étions heureux d'aller à l'école, ne serait-ce que pour le plaisir de nous retrouver entre camarades de classe. A l'école, nos enseignants nous bousculaient beaucoup. Ils ne rêvaient que de notre réussite. Ils nous envoyaient souvent boire à la source de certains poètes français tels que La Fontaine, Victor Hugo ainsi que la littérature française et africaine entre autres: Ake Loba, Seydou Badian, Bernard Dadié, Sembène Ousmane.... Ce plaisir s'estompe et on devient parfois soucieux, surtout lorsqu'on se rend compte qu'on n'a pas bien maîtrisé le cours suivant et qu'on doit passer à une interrogation écrite. La langue française nous était imposée au point où celui ou ceux qui se hasardaient à parler leur langue maternelle se voyaient remettre un objet qu'on désignait par *signal* ce qui équivalait à une punition à la fin de la semaine.

Oui, autrefois la punition faisait partie de la vertu éducative. « *Même la réaction dubitative de Zacharie devant la parole de l'ange Gabriel reçoit une punition sévère* ». ²² « *Je suis Gabriel, et j'ai été envoyé pour te parler et t'apporter cette bonne nouvelle. Eh bien ! Tu vas être réduit au silence et sans pouvoir parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, pour n'avoir pas cru à mes paroles* » ²³. Saint Paul, le grand persécuteur des chrétiens quant à lui aussi a reçu une punition de la part du Seigneur en chutant de son cheval à la suite de ses menaces à l'égard des disciples du Christ. « *Je suis Jésus que tu*

²² Riccardo Calimani, *Jésus Juif, les racines juives du christianisme*, éditions Privat, Paris, octobre 2002.

²³ Lc. 1, 20.

persécutées. Mais relève-toi, entre dans la ville, et l'on te dira ce que tu dois faire »²⁴. La punition corporelle ou autre nous faisait grandir inexorablement tout comme les épreuves nous rendaient mature dans la foi « *Mon fils si tu aspire servir le Seigneur prépare ton âme à l'épreuve* ».²⁵ L'épreuve reste le lieu de la formation et de la maturité pour le chrétien, lieu où chaque chrétien doit donner la preuve de son amour pour le Seigneur afin d'avoir le retour salutaire du Seigneur.

4.4. La maturité chrétienne et sociale

L'éducation familiale et l'éducation chrétienne ont des points communs. Les commandements de Dieu stipulent qu'il faut honorer son père et sa mère, qu'il ne faut pas mentir ni voler. Mentir ou voler font partis des interdits que les parents inculquent dans la tête des enfants. Tout cela se pratique en famille déjà. Le respect et l'obéissance aux parents et même aux aînés étaient stricts. Insulter un aîné proche ou lointain mérite une correction fraternelle. Et aussi quand l'un ou l'autre tombe dans ces interdits, une mesure disciplinaire lui est appliquée.²⁶

Nous étions plusieurs jeunes à grandir ensemble. Nous avions aussi des aînés qu'on respectait beaucoup. Parmi ses aînés, il y avait quelques-uns qui étaient aspirants au sacerdoce. Je revoie encore comme en flash-back nos aînés revenant du séminaire pour les vacances. Il s'agit de Grégoire Allé, Agli Hyacinthe, Agli Charles, Edjo Apollinaire, Tossou Apollinaire, pour n'en citer que ceux-là. Ce qui m'a aussi beaucoup impressionné c'est que chaque fois que le prêtre quittait Dassa pour la célébration eucharistique à Lèma, il se faisait toujours accompagner d'un séminariste. Il s'agissait de Xavier Ogbankotan. Je voyais déjà en cet homme un futur et bon prêtre.

²⁴ Ac. 9, 7.

²⁵ Cf. Eccl. 2, 1.

²⁶ C. Levi-Strauss, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Coll. du XXème siècle, Seuil, 2011.

Mais après quelques années au petit séminaire, leur retour a été inquiétant. Ils ont tous rebroussé chemin. Ce n'est que plus tard que je comprendrai que la vocation n'est pas une affaire d'homme, mais un appel de Dieu. Il faut dire qu'en cette période-là, je nourrissais trois ambitions: Devenir soit médecin, soit gendarme, soit prêtre. Je savais très bien que mes aînés du village, après le collège sont admis directement au séminaire. Moi aussi, avec les objectifs que je me fixais pour mon avenir, je savais que tout ne serait pas voué à l'échec. Après une mauvaise expérience du premier choix puis du second sur lesquels j'ai librement tracé des traits rouges, je devais désormais faire face à la seule et unique ambition restante. C'est là que j'ai commencé à me poser des questions. Car le dernier projet ne relève pas d'un choix personnel mais un appel de Dieu. Surtout quand je voyais mes aînés revenir du séminaire et réorientés à continuer leurs études au collège ou au lycée, je commençais à me donner la conviction qu'emprunter la voie du sacerdoce n'est certes pas une chose facile. Ce n'est pas de la sinécure.

Que faut-il faire? L'avenir dira la suite. Et puisque le découragement n'est pas fait pour un homme, encore moins pour un chrétien, j'ai pris mon courage à deux mains et j'avancais au gré de la providence. Quelques années plus tard, faute de moyen financier je décidai d'abandonner l'école pour apprendre un métier. L'un de mes frères aînés, Jacques, m'a pris en charge durant le temps de mon apprentissage. Après quelques années de sacrifices, me voilà devenir le bâtisseur des demeures terrestres. Du sacerdoce rêvé, je me vois chef maçon. Dans le désir de construire des communautés ecclésiales, je me vois construire des demeures pour les hommes. De toutes façons, j'étais heureux dans l'exercice de mon métier. Un métier qui me conduisait partout où les gens avaient besoin de mes prestations. J'en gagnais ma vie. Et je ne savais pas que le Seigneur m'attendait encore au tournant. Je ne savais pas qu'il voulait me montrer que rien ne lui est impossible, et qu'il pouvait écrire droit sur des lignes courbes.

Et à nouveau, il m'a fait revenir sur mes pas pour me redonner le désir de la troisième ambition qui, visiblement pour moi n'était plus possible: le sacerdoce. Il a conduit mes pas jour après jour jusqu'au bout. Dans les constructions des bâtiments dans un grand séminaire au Bénin, mes désirs premiers sont revenus et Dieu le porte à l'éclosion. Mystère de tout homme et mystère du plan de Dieu sur tout homme. Ordonné prêtre le 27 décembre 1999 à Sonaholou dans le diocèse de Djougou dont la charge était confiée à Mgr Paul Vieira et qui vient juste d'entrer dans le Royaume du prêtre éternel après 24 années de construction du diocèse dont il est le fondateur, je suis devenu, non plus un bâtisseur de la demeure des hommes, mais le Seigneur m'a choisi pour être le bâtisseur des demeures éternelles, comme autrefois il avait pris Pierre pour être pêcheur d'hommes, lui qui était pêcheur de poissons. Que son nom soit loué à jamais. J'exprime ma reconnaissance à Marie et Justin mes parents géniteurs, qui très tôt m'ont mis sur le chemin de la foi par le baptême et m'ont donné une éducation chrétienne. Et comme l'éducation à la foi chrétienne n'est pas seulement l'affaire d'une seule personne, je dois aussi ma reconnaissance à tous ceux et toutes celles qui, de près ou de loin, m'ont aidé à devenir ce que je suis aujourd'hui: Prêtre de Jésus-Christ. Je pense particulièrement à mon oncle feu Mgr Nicolas Okioh, qui par le biais du père Benoit Goudoté a suivi de près ma formation et qui m'a conféré le sacerdoce. Je deviens désormais Père d'une multitude de famille, de la grande Famille de Dieu. J'ai hérité de la paternité divine.

5. Dieu dans la vie de l'homme

5.1. Le dessein de Dieu sur l'homme

Dans le livre de la Genèse, nous lisons ceci:

« Au commencement, Dieu dit: "Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa homme et femme. Dieu les bénit et leur dit: Soyez féconds et

multipliez-vous remplissez la terre et soumettez-là. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre.' »²⁷

C'est là que se révèle le mystère de l'homme et sa mission dans le monde. En créant l'homme et la femme à son image et à sa ressemblance, Dieu veut ainsi associer tous les hommes de la terre à son œuvre d'amour. De plus, en invitant l'homme à se multiplier et à soumettre la terre, Dieu veut le bonheur de l'homme et lui donne sa bénédiction. Puis il lui a confié les oiseaux du ciel, les animaux et les poissons de la mer pour qu'il soit le gestionnaire de toutes ses créatures. Il lui a donc donné la capacité de vivre dans la liberté et de maîtriser l'univers entier.

Au fur et mesure que l'homme évolue, il cherche à percer les secrets de la nature par son intelligence. « *Là où il y a de l'homme, il y a de l'hommerie* » disait saint François de Sales. En tant que créature, l'homme est toujours limité, il a ses faiblesses et ses qualités, il a son orgueil et son ego. Il s'éloigne parfois de l'essentiel. Mais Dieu en tant que père créateur des hommes, il veille sur eux. Il intervient dans l'histoire des hommes quand ils commencent à se détourner de Lui. Il envoie auprès des hommes des messagers pour leur montrer le bon et vrai chemin à suivre. « *Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle* »²⁸. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme a du prix à ses yeux.²⁹

En envoyant son Fils chez les hommes, Dieu veut à tout prix sceller une alliance avec les hommes afin de les sauver du péché et de la mort éternelle. Car l'amour de Dieu pour les hommes est immense. Et pour ce faire, il a pris chair de notre chair afin de se faire plus proche de l'humanité et la sauver de la mort éternelle. Il a daigné associer des hommes à cette tâche du salut. Ne considérant pas mes péchés et mes défauts, mes fragilités et mes incapacités, Dieu m'a choisi pour continuer

²⁷ Gn. 1, 26.

²⁸ Jn. 3, 16.

²⁹ Stéphane Marie Barbellion, *Itinéraire chrétien pour la famille*, Droguet Ardant, Paris, 1993.

l'œuvre d'amour et de salut de son Fils, mon Seigneur. Je suis prêtre pour dire l'amour de Dieu à tout homme. Et Dieu l'a voulu ainsi. Pour réussir cette noble tâche dont je me sais indigne, il me faut tenir fermement dans ma relation quotidienne avec Dieu.

5.2. *La relation de l'homme avec Dieu*

L'homme est appelé à collaborer avec Dieu. Et c'est Jésus qui est venu nous révéler le visage du Père. A la question de Philippe, « *montre-nous le père et cela nous suffit, Jésus répond: Il y a longtemps que je suis avec vous et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: Montre-nous le Père ?* »³⁰. Jésus est le pont entre Dieu et les hommes. Lui-même le redira avec force: « *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Personne ne va au Père sans passer par moi* »³¹.

Ce chemin dont parle Jésus, vers où et jusqu'où nous conduit-il ? Nul ne le sait. Si nous tenons à sa Parole, ce chemin nous conduit au Père. Cela nous suffit même si nous ne comprenons pas toujours tout sur ce chemin. Même ses disciples n'avaient pas tout compris aussi. Thomas qui cherchait à comprendre lui disait: « *Nous ne savons même pas où tu vas* »³². L'homme est pragmatique, il veut des actes concrets. Mais Jésus se situe à un autre niveau. Il projette ses disciples dans un autre univers qu'ils ne connaissent pas. Il les mène plus loin en Dieu par des chemins peu ordinaires. Ils ont un sursaut de foi à faire. Nous en voyons l'exigence dans le discours sur le pain de vie.

Ce discours sur le pain de vie révèle le mystère et l'exigence de la relation à tenir fermement avec Dieu. « *Je suis le pain vivant descendu du ciel, celui qui mange de ce pain, il vivra pour toujours. Et ce pain que je donnerai, c'est ma chair livrée pour la vie du monde...En vérité, en vérité, je vous le dis: si*

³⁰ Jn. 14, 8.

³¹ Jn. 14, 6.

³² Jn. 14, 12.

vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »³³. Jésus proclame qu'il est la Vie et le chemin qu'il propose pour obtenir cette vie c'est la manducation de sa chair et le breuvage de son sang. Devenir anthropophage pour avoir la vie de Dieu n'est pas si simple à comprendre. Autrefois, le sang symbolisait le pacte qui se faisait entre deux individus ou entre deux familles pour garder le lien étroit entre ces personnes. Et celui qui trahit ce pacte est sévèrement puni. Le sang c'est la vie. Celui qui manque du sang dans son corps est anémié et il faut se dépêcher pour lui faire une transfusion sanguine, autrement il perd la vie. Quant à la chair, on ne peut pas parler de sang sans parler de chair. Le sang trouve sa place dans la chair. On ne peut pas manger la chair en dehors du sang. Manger la chair et boire le sang humain n'est pas attribué aux hommes, ce sont les carnivores qui mangent la chair. Le discours de Jésus est choquant. Jamais un homme n'a mangé la chair d'un homme.

Voilà pourquoi les Juifs se sont divisés entre eux. Mais Jésus ne cherche pas à convaincre ses auditeurs, il dit ce qui doit être. Jésus ne négocie pas.³⁴ C'est à prendre ou à laisser. Toutefois, si nous sommes d'accord que le sang est la vie, et que la chair n'est pas chair sans le sang, et que le sang n'est pas sang en dehors de la chair, nous convenons que manger la chair et boire le sang c'est manger la vie et boire la vie. Or si Jésus se dit être la vie, c'est qu'il nous propose de manger la vie pour vivre. Dieu demeure inchangé, il est toujours Dieu et il est là et nous attend comme un père ou une mère attend son enfant.³⁵ C'est à l'homme de l'accepter dans sa vie et à chacun de faire une démarche personnelle. A cet effet, Jésus remet ses disciples en demeure de choisir « *Voulez-vous partir vous aussi ?* Pierre Répond au nom du groupe en ces termes: « *A qui*

³³ Jn. 6, 51.

³⁴ Riccardo Calimani, *Jésus Juif, les racines juives du christianisme*, éditions Privat, Paris, octobre 2002.

³⁵ Stéphane Marie Barbellion, *Itinéraire chrétien pour la famille*.

irions-nous Seigneur, tu as les paroles de la vie éternelle »³⁶. Le choix c'est donc rester fermement avec Jésus pour être en relation permanente avec Dieu. Accueillir Jésus en son sang, c'est demeurer en Lui et lui en nous. Les apôtres comme nous aujourd'hui, avaient compris que ce n'est qu'en Jésus que nous pouvons trouver le bonheur de la vie de Dieu et de la vie en Dieu.

5.3. Le bonheur d'une vie en Dieu

L'homme a été créé par Dieu à son image et à sa ressemblance nous dit le livre de la Genèse. En le créant libre, Dieu veut le bonheur de l'homme et de la femme et les a placés dans un beau jardin où ils pouvaient vivre heureux sous son regard bienveillant. Puis, il leur donna sa bénédiction pour que le couple devienne famille. Mais par jalousie du diable, le couple fut tenté et il mangera le fruit défendu. Il s'est donc librement détourné de Dieu. Et Dieu finit par les chasser de son jardin, mieux Dieu le soumet à l'épreuve de la liberté. Ce premier couple ayant fait le choix d'une autre Parole qui n'est pas celle créatrice, celle du bonheur, mais celle du diable qui détruit, ce couple se découvre nu parce qu'il n'est plus dans sa source. La Parole de Dieu nous protège et restera notre véritable vêtement de sécurité et de liberté. Faire le choix d'une autre Parole autre que celle de Dieu, nous arrache le bonheur de vivre en Dieu. L'homme commença à fuir Dieu et s'enfonça davantage dans la nudité, dans l'insécurité, dans le néant. La Bible taille une place importante à l'homme créé par Dieu qui n'est pas le fruit d'un hasard. La liberté de l'homme envers son semblable peut se comprendre; mais envers Dieu signifie prendre le risque de ne pas vouloir coopérer à son dessein d'amour. En se multipliant l'homme s'éloignait peu à peu de Dieu en cédant à ses penchants mauvais, à ses vices, au désordre, à la méchanceté, en un mot l'homme vivait dans le péché. Le péché de

³⁶ Jn. 6, 68.

l'homme se multiplie de jour en jour. Mais le Dieu, Créateur et Père de tous les hommes, « oublierait-il d'avoir pitié » en tournant dos au couple que lui-même avait créé par amour ?

Nous lisons dans le livre d'Ezéchiel que: « Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais il veut que le pécheur se convertisse et qu'il vive »³⁷. Malgré tout, Dieu donne encore une dernière chance à l'homme. Pour le sortir de cet état de mort qui l'éloigne constamment de Lui qui est la vie de l'homme, Dieu décide d'envoyer son propre Fils Jésus Christ.

« Comme il avait perdu ton amitié en se détournant de toi, tu ne l'as pas abandonné au pouvoir de la mort. Dans ta miséricorde, tu es venu en aide à tous les hommes pour qu'ils te cherchent et puissent te trouver. Tu as multiplié les alliances avec eux, et tu les as formés, par les prophètes, dans l'espérance du salut. Tu as tellement aimé le monde, Père très saint, que tu as envoyé ton propre Fils, lorsque les temps furent accomplis, pour qu'il soit notre Sauveur »³⁸.

Jésus, l'Envoyé de Dieu est venu rétablir la paix au monde en prêchant la Bonne Nouvelle du salut aux pauvres, et en redonnant la joie aux affligés. Il est venu redonner à l'homme le bonheur qu'il avait perdu par sa désobéissance. Et pour accomplir la volonté du Père, le Fils

« s'est livré lui-même à la mort, et par sa résurrection, il a détruit la mort et renouvelé la vie ».³⁹

« Le bonheur d'une vie en Dieu relève de l'ordre Trinitaire que nous avons à respecter pour nous épanouir; notre bonheur en dépend ! Dieu le Père tout puissant, engendre le Fils qui est lumière et vérité, et des deux « procède » l'Esprit Saint qui est amour: toute puissance, vérité, amour. En nous, c'est comme l'image de la Trinité que nous devons ordonner pour découvrir le bonheur et, en définitive, la béatitude. Car, dans la mesure où nous aurons ressemblé à Dieu, nous lui serons unis dans l'éternité; où tout en nous s'achèvera dans l'amour... et notre soif de vérité nous servira à mieux aimer. »⁴⁰

³⁷ Ez. 18, 23.

³⁸ *Missel du dimanche*. Mame Desclée, Paris, 2014, Prière Eucharistique IV.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Jn. 10, 10.

Ainsi ma relation de prêtre de Jésus-Christ est désormais une vie au cœur de la Trinité. Mon bonheur sacerdotal est ma vie de chaque instant en tension vers la Trinité dans la paix, l'unité et la joie. Prêtre et bâtisseur désormais de l'Eglise depuis mon pays le Bénin jusqu'en France dans les Côte d'Armor pendant une dizaine d'années, je tente d'être la présence de la Trinité, lieu de découverte du bonheur de vie de Dieu et en Dieu pour chaque homme. Dieu est fidèle qu'il m'enseigne sa Fidélité. Amen.

Conclusion

Je ne saurais conclure ce petit chemin dans la forêt immense de mon histoire qui s'étend encore à perte de vue divine, car pour l'instant, je continue de vivre dans la Famille humaine et chrétienne. Car elle est le lieu où se vit au sens profond du thème la joie de l'amour. C'est ce que nous rappelle le Pape François dans la toute première phrase de son exhortation *Amoris Laetitia*:

« La joie de l'amour qui est vécue dans les familles est aussi la joie de l'Eglise (...) malgré les nombreux signes de crise du mariage, le désir de famille reste vif, spécialement chez les jeunes, et motive l'Eglise »⁴¹. Comme réponse à cette aspiration, « l'annonce chrétienne qui concerne la famille est vraiment une bonne nouvelle »⁴².

La bonne nouvelle que je tente d'annoncer est celle de la Famille. La famille, dans toute sa beauté, est aussi le reflet de l'image trinitaire. Car en elle, le Père, le Fils et l'Esprit demeurent dans la vie du Père, de la mère et des enfants.⁴³ Elle est le lieu par excellence où se vivent l'écoute, le dialogue et le pardon. La famille humaine de laquelle je suis né, reste

⁴¹ Pape François, *Amoris Laetitia*, Exhortation apostolique post-synodale, éd. Contact presse, Paris, avril 2016, n°1.

⁴² *Idem*.

⁴³ Stéphane Marie Barbellion, *Itinéraire chrétien pour la famille*.

pour moi un lieu trinitaire. Elle a fait de moi, de façon lointaine, le signe de la Trinité en ce monde, signe d'écoute, de dialogue et de pardon.

Au regard de ces bienfaits de la famille, nous ne pouvons qu'encourager ces jeunes qui font cet effort de vivre ensemble. Il est vrai que nous vivons dans un monde où se vit l'individualisme, où le sens du sacré n'est plus pris au sérieux. Nous ne pouvons pas non plus passer sous silence les difficultés et les fragilités que traversent certaines familles; qui sont parfois obligées de se séparer. Comment faire comprendre aux jeunes d'aujourd'hui que la vie de prière et des sacrements nourrit et soutient la vie de couple ? Comment arriver à leur dire que le pardon donné et reçu permet au couple de surmonter bien des épreuves ? Tant de questions qui nourrissent ma ligne de pastorale. Comme le dit St Augustin l'évêque d'Hippone, « *Dieu qui nous a créé sans nous, ne peut pas nous sauver sans nous* ». ⁴⁴ Dieu attend toujours l'homme dans une démarche personnelle pour accéder au bonheur sans fin qu'il lui a promis. Et le salut ne peut être effectif que grâce à l'homme. C'est l'homme le chemin du salut de l'homme. L'homme prêtre que je suis aujourd'hui se veut être ce chemin et cette voix du salut pour tous.

⁴⁴ Sf. Augustin, *Confesiuni*, 1, 1, 1.

Misiune și identitate creștină în Europa în Învățătura Conciliului Vatican II (1962-1965)

LUCIAN DÎNCĂ¹

Résumé: *Mission et identité chrétienne en Europe dans la conception du Concile Vatican II.* Le christianisme, considéré à l'origine une « secte » issue du judaïsme, a dû se construire une identité propre et une mission qui mettait au centre de sa prédication le kérygme chrétien: le Christ a souffert et il est mort pour nos péchés, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et il est monté au ciel, à la droite de Dieu le Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts (Ac 2, 22-24.32.38). A partir de ce kérygme, les Pères de l'Église ont mis au centre de la mission et de l'identité chrétienne la célébration de l'Eucharistie, l'actualisation, dans le présent, du sacrifice de Jésus Christ, Prêtre et Victime. Les conciles œcuméniques ont repris, au cours de l'histoire de l'Église, cette théologie, que le Concile Vatican II (1962-1965) mène à son apogée dans tous les documents conciliaires, en particulier dans les constitutions dogmatiques: *Lumen gentius* et *Sacrossantum concilium*. Dans cette communication j'entends montrer les intuitions théologiques et liturgiques développées dans les débats conciliaires afin de redire la même réalité, dans d'autres mots, avec d'autres instruments et dans un contexte où la société évolue et où, dans certaines parties du monde, le christianisme semble être dépassé au détriment d'une sécularisation galopante. Redécouvrir le « sacerdoce » baptismal, le sens de la communion et de la synodalité ecclésiale fait partie des grands débats et préoccupations de ce concile, qui remet au

¹ Pr. conf. dr. Lucian Dîncă este preot-călugăr augustinian asumpționist, conf. dr. univ. la Universitatea din București, Facultatea de Teologie romano-catolică, și Directorul Școlii Doctorale de Teologie și Studii Religioase; teza de doctorat susținută la Universitatea Laval, Quebec, Canada, este publicată la editura Cerf, Paris, în anul 2012, cu titlul: *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*; cercetările lui sunt îndreptate în zona patristică.

cœur de la mission et de l'identité chrétienne l'annonce, par tous les moyens et par tous les baptisés, de Jésus Christ, Fils de Dieu Sauveur.

Mots-clés: mission, identité, concile, Église, sacerdoce baptismal, Jésus Christ, Eucharistie, communion, dépôt de la foi, liberté religieuse, mission, laïcs.

Introducere

Sfântul Ignațiu de Antiohia (35-107/113), în *Scrisoarea către filadelfieni*, nr. 4, îi îndeamnă pe credincioși la unitate și comuniune prin aceste cuvinte: „Băgați bine de seamă să nu participați decât la o singură Euharistie, fiindcă nu există decât un singur Trup al Domnului nostru Isus Cristos și un singur potir pentru a fi uniți în sângele său, un singur altar, precum un singur episcop înconjurat de prezbiteriu și de diaconi, însoțitorii mei în slujire; procedând astfel, împliniți voința lui Dumnezeu”. Așadar, celebrarea euharistică este taina ce-i unește pe toți credincioșii într-o singură Biserică ce se hrănește din Trupul și Sângele Domnului. Întreaga comunitate este chemată să aducă mulțumire – εὐχαριστία – lui Dumnezeu, cler și laici². În *Scrisoarea către magnezieni*, nr. 2, același sfânt Ignațiu, specifică: „În persoanele pe care le-am numit mai sus am văzut și îndrăgit întreaga voastră comunitate, vă îndemn stăruitor să țineți din suflet ca să faceți totul într-o armonie divină, sub prezidența episcopului, care-i ține locul lui Dumnezeu, a preoților, care țin loc senatului apostolilor, și a diaconilor, care-mi sunt atât de dragi, cărora le-a fost încredințată slujirea lui Isus Cristos, care înaintea secolelor era lângă Dumnezeu și s-a arătat nouă la împlinirea timpurilor [...] Să nu existe nimic între voi care să vă despartă, ci uniți-vă episcopului vostru și preoților, colaboratorii episcopilor, și trăiți în armonie și bună înțelegere”. Episcopul de Antiohia insistă în toate scrisorile sale asupra darului unității tuturor credincioșilor în celebrarea euharistică sub

² Enrico Mazza, *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 1999.

autoritatea episcopului, înconjurat de preoți, de diaconi și de poporul dreptcredincios. Aceasta este Biserica voită de Isus Cristos, pe care sfântul apostol Paul o numește „Ekklesia tou Theou” (1 Tes 2, 14) sau „Ekklesia tou Christou” (Rm 16, 16), în care au predicat apostolii și în care se celebrează cultul liturgic.

De-a lungul secolelor o asemenea concepție despre Biserică se pierde în detrimentul unei ierarhizări foarte accentuate, inspirându-se din modelul imperial³. După „marea schismă” din 1054, în Occident asistăm la o ierarhie piramidală constituită în jurul unei singure patriarhii, Roma: papă, episcopi, preoți, diaconi, iar laicii sunt cei care se supun acestei ierarhii și plătesc toate dările și taxele către Biserică⁴. În Orient, Biserica este organizată sub formă sinodală, în jurul a patru patriarhii vechi: Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim, între acestea ivindu-se adesea discuții cu privire la întâietatea onorifică în sânul acestei Tetrarhii. Laicii se supuneau acestei ierarhii sinodale fără să aibă drept de cuvânt în hotărârile importante ce priveau bunul mers al Bisericii sau al rânduielilor eclesiastice⁵.

În această contribuție doresc să arăt învățătura ultimului conciliu, considerat ecumenic de Biserica catolică, Vatican II (1962-1965), cu privire la misiunea și identitatea creștină. Întrunit fără a condamna vreo erezie și fără a pretinde să propună noi învățături sau dogme referitor la propovăduirea Evangheliei, conciliul își dorește, conform expresiei Papei Ioan al XXIII-lea, un „aggiornamento”⁶. În prima parte a expunerii voi

³ Vezi Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre, Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996.

⁴ Cf. Anexa 1. Vezi, Jacques Ellul, *Histoire des institutions. Le Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, în particular cap. V: „Les institutions de l’Église”, pp. 237-267.

⁵ Vezi Lucian Dîncă, *Experiența conciliară a Bisericii în primul mileniu*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2021 și Placide Deseille, *De l’Orient à l’Occident – orthodoxie et catholicisme*, Paris, Des Syrtes, 2017.

⁶ Termenul este folosit în data de 25 ianuarie 1959 când, la finalul celor opt zile mondiale de rugăciune pentru unitatea creștinilor, Papa anunță întrunirea unui conciliu pentru Biserica universală și a unui sinod pentru Biserica Romei; cf. jurnalului francez *La Croix* din 16 iunie 1959, Papa Ioan al XXIII-lea folosește termenul și înaintea profesorilor și studenților din

poziționa intenția convocării unui conciliu ecumenic în cadrul istoric al vremii; apoi voi sublinia importanța documentelor elaborate la conciliu; în sfârșit, voi insista în particular asupra documentelor ce subliniază explicit rolul Bisericii în lume, misiunea și identitatea creștinilor, cler și laici, în societate.

Contextul istoric al convocării Conciliului Vatican II

În anul 1958, la 9 octombrie, moare unul din cei mai longevivi episcopi ai Romei (1937-1958), Pius al XII-lea (al 260-lea papă)⁷. La 28 octombrie, cardinalii reușiți în conclav, avându-l ca „decan” pe Card. Angelo Giuseppe Roncalli. După trei zile de alegeri și 18 scrutine, acesta apare ca fiind candidatul ideal pentru un pontificat de „tranziție”, care să asigure o schimbare, însă fără ruptură⁸. Noul prelat se distinge prin simplitate, diplomație, origini modeste, bun păstor. Devine episcop de Veneția la vârsta de 72 de ani, după ce fusese mai mulți ani delegat apostolic în Turcia și în Grecia (1935-1944), apoi nunțiu apostolic în Franța (1944-1953)⁹. În timpul conclavului, Card. Roncalli are aproape 78 de ani. Vârsta îl pune, într-o oarecare măsură, la adăpost de „pericolul”

seminarul grec de la Roma, aflați în audiență, exprimând astfel necesitatea ca Biserica să facă un „aggiornamento”, ținând cont de evoluția rapidă a lumi moderne căreia Biserica îi vestește Evanghelie lui Cristos într-un spirit mereu proaspăt și dinamic. De asemenea, la 29 iunie 1959, Papa publică enciclica *Ad Petri Cathedram* prin care definește misiunea conciliului: „aggiornamento a disciplinei bisericești în conformitate cu necesitățile timpurilor în care trăim”; cf. *Zenit*, din 13 octombrie 2012, „aggiornamento nu înseamnă ruptură cu Tradiția”, ci exprimă vitalitatea, dinamismul și continuitatea ei; nu înseamnă a reduce credința, adaptând-o mofturilor vremurilor în care trăim, ci este tocmai contrariul.

⁷ Cf. Philippe Cheneaux, *Pie XII, diplomate et pasteur*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2003.

⁸ Yves-Marie Hilaire, *Histoire de la papauté: 2 000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 2003, pp. 465–468.

⁹ Papa Roncalli mărturisea adesea că el a intrat în seminar să devină „preot de țară”; însă misiunea sa în Biserica este foarte repede îndreptată spre diplomație, cf. Yves Chiron, *Jean XXIII. Un pape inattendu*, Paris, Tallandier, 2016 și Xavier Lecœur, *Petite Vie de Jean XXIII*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

de a fi ales papă de colegiul cardinalilor. Însă, după cum spune Scriptura¹⁰, Dumnezeu privește la inima omului, nu la aparențe.

Prima surpriză, fiind ales Papă, a fost aceea a alegerii numelui, Ioan al XXIII-lea¹¹. Este întronat în data de 4 noiembrie 1958. Astfel își începe noua misiune în Biserică cu o insistență a parte asupra aspectului pastoral. Vizitează parohiile Romei, bolnavii în spitale, face vizite la închisoare pentru a-i sprijini pe cei întemnițați, rupe tradiția de a lua masa singur, le cere jurnaliștilor de la *Osservatore Romano* să nu mai folosească titlurile superlative pentru a-l numi pe Suveranul Pontif, se declară deschis în favoarea dialogului cu lumea modernă, începe negocieri în vederea unei păci stabile în „blocul de est”, aflat sub tutela URSS¹², constituie o echipă de canoniști în vederea reformei *Codului de drept canonic* din 1917, lucrare ce se va încheia doar în anul 1983, și creează un Consiliu pontifical pentru promovarea unității creștinilor la care participă reprezentanți ai diferitelor Biserici, în fruntea lui fiind numit Card. Agostino Bea¹³. De asemenea, printre primele gesturi care vor uimi Curia Romană se află și implicarea sa hotărâtă în rezolvarea unor tensiuni din interiorul Bisericii melkite¹⁴, iar atunci când i se cere să consacre un

¹⁰ „[Domnul nu se uită] la ce se uită omul; omul se uită la chip, Domnul, însă, se uită la inimă” (1 Sam 16, 7).

¹¹ Trebuie să știm că a existat un „anti-papă” la Pisa (1410-1415), ales la Roma și la Pisa, însă depus de conciliul din Constantia (1414-1418); Card. Roncalli, alegându-și același nume dorea să afirme că papa de la Pisa nu este considerat în linia papilor aleși conform rânduielilor bisericești stabilite prin sinoade și concilii, dovedind astfel clar că cel de la Pisa este un „anti-papă”, cf. Yves Chiron, *Histoire de conciles*, Paris, Perrin, 2011, pp. 146-157.

¹² În primul său mesaj ca papă, *Hac trepida hora*, Ioan al XXIII-lea evocă persecuțiile comuniștilor împotriva Bisericii, considerându-le ca fiind în contrast cu civilizația modernă și cu drepturile omului; în același mesaj îi susține pe creștinii din Est și subliniază două teme îndrăgite de noul pontif: pacea și unitatea, cf. Michel Deneken, „L'engagement œcuménique de Jean XXIII”, *Revue des sciences religieuses*, 75/1 (2001), pp. 77-96, aici în particular vezi pp. 81-82.

¹³ Vezi site-ul acestui Consiliu pontifical: http://www.christianunity.va/content/unita_cristiani/fr.html.

¹⁴ La cererea Patriarhului Maxim al IV-lea, Papa Ioan al XXIII-lea promulgă utilizarea limbii vernaculare în liturgia de rit bizantin; vezi: Ignace Dick, *Les Melkites*, Brepols (col. Filsd'Abraham), Turnhout, 1994.

episcop melkit, în persoana părintelui Gabriele Acacio Coussa, Papa Ioan al XXIII-lea folosește ritul bizantin, fapt rar întâlnit la papii de la Roma.

Toate acestea îl fac pe noul Papă să întrevadă tot mai aprins necesitatea unei reforme radicale în Biserica catolică, pentru a-i permite să respire prospețimea Evangheliei atât de actuală în toate timpurile, însă care parcă se „scufundase” sub istoria bimilenară a Bisericii romane, făcând loc unui miros greu respirabil¹⁵. La doar trei luni de la înscăunarea sa ca papă, la sfârșitul octavei mondiale de rugăciune pentru unitatea creștinilor (18-25 ianuarie 1959), prezidând rugăciunea în biserica „Sfântul-Paul din afara zidurilor”, își face cunoscută intenția și hotărârea în cuvântul său final: „Venerabili Frați și Iubiți Fii ai Noștri! Pronunțăm înaintea voastră, sigur, tremurând puțin de emoție, dar și cu o decizie umilă și hotărâtă în același timp, numele și propunerea dublei celebrări: un Sinod Diecezan pentru Urbe, și un Conciliu Ecumenic pentru Biserica universală”¹⁶. Așa s-a dat tonul începerii lucrărilor de pregătire în vederea întrunirii celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican¹⁷. S-au constituit comisiile de lucru, fiind solicitați cei mai renumiți teologi ai lumii catolice din acea vreme, dar și experți din alte confesiuni creștine. Unii chiar au fost invitați să participe la dezbaterile conciliare, ajutându-i pe catolici să

¹⁵ Multe istorioare s-au născut pe seama acestei nobile intenții a Suveranului Pontif; se povestește, printre altele, că intrând în sacristia unei biserici din Roma mirosea a mucegai, iar îmbrăcămintea preoțească era mototolită și înghesuită în colțurile unui dulap uitat parcă de lume; atunci se pare că i-ar fi venit ideea prospețimii și mirosului plăcut al Evangheliei predicată de Isus Cristos apostolilor și transmisă de aceștia Bisericii; vezi în particular monografia lui Peter Hebblethwaite, *Jean XXIII: Le pape du concile*, Paris, Bayard, 1988.

¹⁶ Papa Ioan al XXIII-lea, „Allocuzione del Santo Padre Giovanni XXIII con la quale annuncia il sinodo romano, il concilio ecumenico e l'aggiornamento del codice del diritto canonico”, pe Vatican.va, din 25 ianuarie 1959.

¹⁷ Mulți își închipuiau că acest conciliu va fi o continuare a celui de la Vatican I (1869-187) care a fost suspendat „sine die...” din cauza trupelor italiene care invadaseră Roma, iar statele pontificale au fost integrate Regatului Italiei; vezi: Jean Gadille, „Vatican I, concile incomplet?”, în: *Le Deuxième concile du Vatican*, Actes du colloque de l'École française de Rome, Rome, 1989, pp. 33–45; David Douyère, *Communiquer la doctrine catholique. Textes et conversations durant le concile Vatican II d'après le journal d'Yves Congar*, Genève, Labor et Fides, 2018.

regândească anumite poziții în relațiile interconfesionale și chiar interreligioase.

Perioada de pregătire pentru conciliu este de trei ani, 1959-1962, timp în care se conturează structura conciliară și dosarele ce vor sta pe masa de lucru, precum și reformele urgente pentru reîmprospătarea Bisericii catolice. Deja sub pontificatele papilor Pius al XI-lea (1922-1939) și Pius al XII-lea (1939-1958) iau naștere diferite mișcări în sânul cărora se simte nevoia de schimbare și reformă¹⁸ în Biserica catolică¹⁹. Prima mișcare este cea liturgică și ia naștere la inițiativa lui Dom Lambert Beauduin²⁰, care este susținut de alți liturgiști din mănăstiri benedictine ale Europei; a doua mișcare este biblică și patristică, Pius al XII-lea încurajând studiul exegetic al Scripturii prin enciclica *Divino afflante Spiritu*, din 1943, iar pionieri ai studiilor patristice, precum Jean Danielou, Henri de Lubac și Joseph Ratzinger, plecând de la Sfinții Părinți, propun

¹⁸ În anul 1922, imediat după întronare, Papa Pius al XI evoca chiar posibilitatea întrunirii unui conciliu în prima sa enciclică *Ubi Arcano Dei Consilio*; încredințează unei comisii alcătuite din patru teologi misiunea de a inventaria textele pregătitoare ale Conciliului Vatican I, rămase neexploatare din cauza închiderii bruște a lucrărilor conciliare, iar în 1924 încredințează unei comisii, în mod discret, misiunea de a sugera eventuale teme pentru un viitor conciliu, iar în același timp, Papa trimite o scrisoare tuturor episcopilor pentru a-i consulta cu privire la oportunitatea convocării unui conciliu; o mare majoritate se arată favorabilă acestei inițiative, însă contextul social și politic al vremii nu era dispus pentru a întreprinde o asemenea lucrare; vezi mai mult Yves Chiron, „Il y a quarante ans L'ouverture de Vatican II: Mise en perspective historique”, *Kephas*, octombrie, 2002, <http://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fwww.revuekephas.org%2F02%2F4%2FChiron59-66.html>.

¹⁹ Papa Pius al XII reia inițiativa întrunirii unui conciliu, tot în scopul reformelor ce deveneau tot mai stridente, Arhiepiscopul de Palermo zicându-i că ar „exista chiar la fel de multe subiecte de discutat ca la Conciliul din Trento (1545-1563). În anul 1949, Papa intenționează chiar să creeze cinci comisii de lucru în vederea viitorului conciliu: teologică și speculativă, teologică și practică, juridică și disciplinară, misionară, pentru cultură și acțiune creștină, însă tot acest elan ia sfârșit în 1949 când i se cere să ia o decizie între un conciliu lung sau unul scurt; vezi: Gérard Philips, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican: histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée et Cie, 1967, pp. 292-295.

²⁰ Lambert Beauduin (1873-1960) este călugăr benedictin, fondatorul mănăstirii ecumenice, Chevetogne, în Belgia; inițiază o mișcare liturgică ce va juca un rol hotărâtor la reformele liturgice promovate de CV II; vezi: Jacques Mortiași Raymond Loonbeek, *Dom Lambert Beauduin, visionnaire et précurseur*, Paris, Cerf, 2005.

noi modele pentru a înțelege credința, diferite de cele din manualele de teologie²¹; mișcarea ecumenică este cea de-a treia, inițiată de confesiunile protestante și de comuniunea anglicană și susținută, din partea catolică, de Yves Congar²² și de preotul din Lyon, Paul Couturier²³. Însă mișcarea aceasta nu este prea încurajată de Vatican, deoarece considera că unitatea Bisericii nu putea fi efectuată decât prin revenirea „dizidenților” în Biserica catolică; în sfârșit, a patra mișcare, pentru apostolatul laicilor, este o inițiativă a Acțiunii Catolice susținută de Papa Pius al XI-lea și de Papa Pius al XII-lea care consideră capitală colaborarea laicilor la misiunea Bisericii împreună cu ierarhia; după al Doilea Război Mondial au loc două congrese ale acestei mișcări la Roma, în 1951 și 1957, unde este afirmată apartenența deplină a laicilor și clerului la aceeași Biserică și misiune de evanghelizare²⁴.

După anunțul oficial al intenției de a convoca un conciliu ecumenic, Papa Ioan al XXIII-lea comunică, în sărbătoarea Cincizecimii din anul 1959, constituirea unei comisii pregătitoare, avându-l în frunte pe Card. Secretar de Stat Domenico Tardini (1888-1961). Toate Facultățile de teologie din lume, toți episcopii și teologii experți sunt chemați să propună subiecte de dezbătut în cadrul acestui conciliu. Printre numeroasele subiecte primite la Vatican se numără și definirea rolului exact al episcopilor, rolului laicilor în misiunea de evanghelizare în Biserică, locul pe care trebuie să-l ocupe Acțiunea Catolică în Biserică, etc. De asemenea se dorește ca Biserica să se exprime ferm cu privire la „erorile” vremii: marxism, existențialism, relativismul doctrinal și moral,

²¹ Cf. Jean-Marie Vezin și Laurent Villemin, *Les sept défis de Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 17.

²² Yves Congar publică în 1937 lucrarea: *Chrétiens désunis, principes d'un œcuménisme catholique*, Cerf, Paris.

²³ Paul Couturier fondează în anul 1937 un grup interconfesional de reflecție teologică, „Groupe des Dombes”. Acest grup, format din teologi catolici și protestanți, se întrunește cu regularitate și reflectează asupra temelor cheie ale creștinismului, în particular cele care fac dificultate în receptarea lor în tradițiile respective.

²⁴ Philippe Chenaux, *Le Temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du concile*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 32-34.

etc.²⁵ Lucrările pregătitoare propriu-zis încep în anul 1960 și vor dura un pic mai mult de doi ani. Sunt constituite zece comisii de lucru pe diferite teme de specialitate ce vor fi abordate în cadrul conciliului, se înființează secretariatul pentru relațiile cu media și o comisie centrală prezidată de însuși Papa, asistat ca vice-președinte, de Mons. Pericle Felice, cu scopul de a coordona întreaga activitate de pregătire conciliară.

Lucrul începe și comisiile dau roade. Nu mai puțin de 70 de scheme – *schemata* – sunt propuse ca bază pentru dezbaterile conciliare. Viitorul Papă Paul al VI-lea, Giovanni Battista Montini, Arhiepiscop de Milano, afirmă că subiectele sunt neegale ca valoare, foarte diversificate și de aceea necesită o clasificare în ordinea priorităților²⁶. După această muncă colosală de clasificare a priorităților, Papa convoacă oficial conciliul prin *Bulla pontificală „Humanae salutis”*, din 25 decembrie 1961, iar pe 2 februarie 1962 fixează data primei sesiuni conciliare, 11 octombrie 1962 (vezi o traducere a documentului, *Motu Proprio*, Anexa 2). Totuși Papa este conștient că vor exista și discuții contradictorii provenite din cercurile mai conservatoare ale Curiei Vaticane, însă speră și crede că, fiind lucrarea Duhului Sfânt, lucrurile vor decurge pe un făgaș bun și roadele vor fi pe măsura așteptărilor.

Numărul Părinților convocați se ridică la circa 2910 episcopi, la care se adaugă circa 2500 de superiori ai Ordinelor călugărești. Mai sunt prezenți și reprezentanți ai altor confesiuni creștine și necreștine, participarea la diferite sesiuni variind între 2100 și 2300. Cu această cifră ne aflăm în fața celui mai reprezentativ conciliu din istoria Bisericii²⁷.

²⁵ Colectiv, *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965): Actes du colloque de Rome, 28-30 mai 1986*, Roma, École française de Rome (nr. 113), 1989, pp. 101-117.

²⁶ René Brouillet, „Témoignage sur le deuxième concile du Vatican”, *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma, École française de Rome, 1989, p. 19.

²⁷ Ca o comparație: la primul conciliu de la Niceea (325) participă circa 300 de Părinți, la Constantinopol (381), circa 150 de participanți, la Calcedon (431), nu mai mult de 450 de Părinți sunt prezenți, la Trento (1545-1563) nu participă mai mulți de 60, până în 300, de Părinți, în funcție de sesiunile de lucru, cf. Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000, pp. 29-31.

Conform manualului de Istorie a creștinismului, dirijat de J.-M. Mayeur, conciliul ar fi adus față către față două grupări de episcopi, pe care istoria le numește de obicei cu apelativele „majoritate” și „minoritate”: membrii majorității exprimă deschis dorința ca Biserica să intre în dialog cu lumea modernă, iar pentru asta este nevoie de o mai mare libertate în cercetarea teologică, în exegeza biblică, o mai mare încredere în misiunea laicilor în Biserică și în lume, în organizarea și administrarea Bisericii prin mecanisme mai simple și mai evanghelice, o participare mai activă și mai eficace a tuturor episcopilor în guvernarea Bisericii Catolice; membrii minorității sunt mai degrabă înclinați spre păstrarea rigidă a tradiției și al „depozitului credinței” în integritatea sa; aceștia nu văd cu ochi buni „erorile modernismului”: marxismul, evoluționismul și laicismul; critică relativismul mișcărilor ecumenice și nu sunt gata să accepte legitimitatea interconfesională²⁸. Trebuie spus totuși că cele două grupări nu s-au contracara încât să fie împiedicat votul unui document, dimpotrivă, argumentele lor au fost de folos în redactarea finală a unor documente și hotărâri conciliare. Deseori s-a ajuns la un consens general, sau la formule de compromis.

Importanța documentelor emenate de conciliu

La data de 11 octombrie, 1962, în cuvântarea inaugurală a lucrărilor conciliare, intitulată *Gaudet Mater Ecclesiae*, Papa Ioan al XXIII-lea exprimă cauza și scopul întrunirii acestui conciliu: „Cât privește originea și scopul acestui mare eveniment pentru care v-am convocat cu bucurie este suficient să ne raportăm încă o dată la mărturia, desigur

²⁸ Printre liderii „majorității” se află cardinalii: Giacomo Lercaro, Leon-Joseph Suenens, Joseph Frings, Franz Konig, Bernard Jan Alfrinc, Julius Dopfner și Patriarhul de Antiohia, Maximos IV Sayegh (Primatul Bisericii Greco-Catolice Melkite); printre liderii „minorității” sunt cardinalii: Alfredo Ottaviani, Giuseppe Siri, Ernesto Ruffini, Michael Browneși superiorul Spiritanilor, Mons. Marcel Lefebvre, cf. Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 13: *Crises et renouveau de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée-Fayard, 2000, Paris, Desclée-Fayard, 2000, p. 36.

umilă, însă despre care putem mărturisi că a fost experimentată: prima dată am conceput acest Conciliu în gând aproape ca o improvizație, apoi am împărtășit ideea prin cuvinte simple înaintea Sfântului Colegiu ai Părinților Cardinali în acea zi de 25 ianuarie 1959, în sărbătoarea convertirii Sfântului Paul, în Bazilica Patriarhală închinată lui, de pe Via Ostiense. Sufletele auditorilor au fost de îndată cuprinse de emoție, ca și cum ar fi pătruns o rază de lumină supranaturală, încât toți au lăsat să se întrevadă acest lucru pe chipul și în ochii lor. În același timp s-a aprins în lumea întreagă un deosebit interes și toți oamenii au început să aștepte cu nerăbdare celebrarea Conciliului. [...] Principala preocupare a Conciliului este aceea ca depozitul sacru al doctrinei creștine să fie păstrat și învățat în forma cea mai eficace. O asemenea doctrină îmbrățișează omul integral, alcătuit din suflet și trup, iar pe noi, cei care locuim pe acest pământ, ne îndeamnă să tindem ca niște pelerini spre Patria Cerească. [...] este nevoie ca această doctrină sigură și de neschimbat, la care se cere un consens fidel, să fie aprofundată și expusă după cum este cerută de timpurile noastre. Altceva este într-adevăr depozitul credinței, adică adevărurile care sunt conținute în doctrina noastră demnă de venerație, altceva este modul cu care ele sunt anunțate, însă întotdeauna în același sens și în aceeași accepție”²⁹.

Conciliul se desfășoară între 1962 și 1965, Părinții conciliari întrunindu-se în patru sesiuni conciliare: prima sesiune: 11 octombrie – 8 decembrie 1962; sesiunea a doua: 29 septembrie – 4 decembrie 1963; sesiunea a treia: 14 septembrie – 21 noiembrie 1964; sesiunea a patra: 14 septembrie – 8 decembrie 1965. Subiectele abordate sunt multe și variate: 1) Biserica în lumea contemporană: ca sacrament, ca Popor al lui Dumnezeu, ca lumină a neamurilor, structura și organizarea Bisericii, identitatea și misiunea laicilor în Biserică³⁰, rolul Fecioarei Maria în

²⁹ Papa Ioan al XXIII-lea, Discursul de deschidere a conciliare, CV II, 11 octombrie 1962, Gaudet Mater Ecclesia, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

³⁰ Daniel Moulinet, *Le concile Vatican II*, Paris, Éditions de l’atelier, 2002, pp. 86-87.

Biserica peregrină și cultul marian³¹; 2) Liturgia: importanța actului liturgic, Cristos Marele Preot este cel care prezidează orice act liturgic prin miniștrii săi, episcopi, preoți, diaconi, conciliul încurajând modele de pietate centrate pe Euharistie, rugăciunea breviarului și meditații biblice, decât practicile devoționale născute în Evul Mediu, precum novenele și devoțiunile particulare în cinstea sfinților³²; 3) Sfânta Scriptură: întreaga revelație conține istoria Poporului lui Dumnezeu cu lumea în care s-a întrupat Fiul său Unic, Isus Cristos, din Fecioara Maria și cu lucrarea Duhului Sfânt, pentru noi și pentru a noastră mântuire, necesitatea familiarizării tuturor credincioșilor cu textele sfinte³³, după expresia sfântului Ieronim: „Ignorând Scripturile, îl Ignorăm pe Cristos”; 4) Ecumenismul, necesitatea implementării dorinței de unitate a creștinilor în inimile tuturor credincioșilor³⁴ pentru a duce la îndeplinire ruga Mântuitorului din grădina Ghetsimani „... ca toți să fie una, ..., pentru ca lumea să creadă” (In 17, 21); 5) Libertatea religioasă, fiecare om are dreptul să aleagă în ce crede; nicio putere politică nu poate impune sau interzice omului o opțiune religioasă³⁵; 6) Relațiile cu alte religii, implementarea unei viziuni pozitive asupra lucrării Dumnezeuului unic în celelalte religii necreștine, rupând astfel indiferența și ostilitatea față de alte religii³⁶. Alte trei teme: controlul nașterilor, reforma Curiei Romane, locul central acordat colegialității episcopilor³⁷, prezente în schemele de lucru, au fost înlăturare din discuții de Papa Paul al VI-lea,

³¹ Vezi: Joseph Ratzinger și Hans Urs von Balthasar, *Marie, première Église*, Mediaspaul, 1998.

³² John W. O'Malley, *What happened at Vatican II?*, tradus în franceză, *L'évènement Vatican II*, Bruxelles, Lessius, Cerf, 2012, pp. 404-406.

³³ Christoph Theobald, *La Révélation*, Paris, Editions de l'atelier, 2001, pp. 40-41.

³⁴ Philippe Chenaux, *Le Temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du concile*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, pp. 134-136.

³⁵ Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 13: *Crises et renouveau de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée-Fayard, 2000, pp. 109-110.

³⁶ Claude Geffre, „L'avenir du dialogue interreligieux après *Dominus Iesus*”, *Bulletin du Sedos*, 43, 2002.

³⁷ John W. O'Malley, *What happened at Vatican II?*, tradus în franceză, *L'évènement Vatican II*, Bruxelles, Lessius, Cerf, 2012, pp. 404-405.

care preia frăiele Conciliului Vatican II după moartea Papei Ioan al XXIII-lea (1963).

Așadar, documentele conciliare sunt de trei feluri, în funcție de prioritățile și de importanța lor, stabilite de comisiile pregătitoare. Patru constituții dogmatice: *Sacrosantum concilium*, despre liturgie (4 decembrie 1963); *Lumen gentium*, despre Biserică (21 noiembrie 1964); *Dei Verbum*, despre importanța Cuvântului Domnului (18 noiembrie 1965); *Gaudium et Spes*, despre pastorală a Bisericii în vremurile noastre (7 decembrie 1965). Nouă decrete: *Orientalium ecclesiarum*, despre Bisericele orientale (21 noiembrie 1964); *Unitatis redintegratio*, despre ecumenism (21 noiembrie 1964); *Prefectae caritatis*, despre reînnoirea și adaptarea vieții consacrate la vremurile noastre (28 octombrie 1965); *Inter mirifica*, despre mijloacele de comunicare (4 decembrie 1963); *Apostolicam actuositatem*, despre misiunea și apostolatul laicilor (18 noiembrie 1965); *Ad gentes*, despre activitatea misionară a Bisericii (7 decembrie 1965); *Christus Dominus*, despre misiunea pastorală a episcopilor (28 octombrie 1965); *Optatam totius ecclesia renovationem*, despre formarea preoților (28 octombrie 1965). Trei declarații: *Gravissimus educationis*, despre educația și formarea creștină (28 octombrie 1965); *Nostra aetate*, despre relațiile Bisericii catolice cu celelalte religii necreștine (28 octombrie 1965); *Dignitatis humanae*, despre demnitatea umană și libertatea religioasă (7 decembrie 1965)³⁸. Aceste documente constituie glasul Bisericii Catolice în lumea de astăzi și vine să sprijine consolidarea unei identități creștine, afirmarea credinței în comuniunea Bisericii și acțiunea misionară a fiecărui botezat.

Apostolatul în Biserică, după Conciliul Vatican II, devine o exigență individuală și personală pentru orice creștin: fie că aparține clerului, cât și laicilor. Desigur, nu este vorba de a confunda cele două categorii de oameni ce constituie Biserica, însă Părinții conciliari și teologii experți prezenți la dezbateri au insistat asupra (re)descoperirii

³⁸ Toate documentele conciliare se bucură și de o traducere, revizuită și îmbunătățită în limba română, realizată și publicată de editura ARCB, a Arhiepiscopiei romano-catolice de București, în 2019.

preoției comune în virtutea botezului. Laicii sunt chemați să-și exerseze această preoție participând la misiunea lui Cristos și a Bisericii, atât în lume cât și în Biserică, în domeniu temporal cât și în cel spiritual. Credinciosul, fie cler, fie laic, este în același timp mădular al Bisericii și cetățean. Datoria lui este una sfântă: să promoveze valorile creștinismului și seva dătătoare de viață a Evangheliei, propovăduite de veacuri în Biserică, prin sângele martirilor, prin vieți consacrate exclusiv misiunii, prin formarea de familii creștine exemplare, celula de bază a Bisericii și a societății. Documentele conciliare insistă și asupra faptului că misiunea Bisericii nu este doar aceea de a-l vesti pe Cristos și de a-i face pe oameni părtași la harul mântuirii în el, dar și aceea de a face să pătrundă cât mai adânc spiritul Evangheliei în realitățile trecătoare, de a ajuta la stabilirea unui ordin temporal ce respectă demnitatea umană așa cum a fost ea revelată în Isus Cristos. Una din marile tensiuni de ținut în echilibru este aceea de a asigura în același timp libertatea de opțiune a laicilor și responsabilitatea ierarhiei cu privire la aceste opțiuni. Misiunea laicilor în Biserică are și o însemnătate teologică, în opinia teologului francez Bernard Sesboüé, care spunea că nu vom putea recunoaște identitatea acestor laici fără a readuce în discuție rigiditatea dialogului și comunicării între laici și cler³⁹. Aceste aspecte le voi dezvolta în cele ce urmează.

Misiunea și identitatea creștinilor în Biserică și în lumea de astăzi

Toate documentele conciliare conțin idei clare și îndemnuri în favoarea unei implicări tot mai însemnate a laicilor în misiunea Bisericii și în societate. Mă voi opri însă, cu precădere, la șase din aceste documente și voi sublinia câteva aspecte mai importante legate de subiectul care mă preocupă în această comunicare: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes* și *Apostolicam actuositatem*:

³⁹ Bernard Sesboüé, „Les animateurs laïcs. Une prospective théologique”, *Études*, 1992, pp. 253-266.

Lumen gentium, *lumina popoarelor*, este una din cele patru constituții dogmatice. Printre principalele idei ale acestui document întâlnim definiția Bisericii, „Popor al lui Dumnezeu”, „Noul Legământ”, „Noul Popor”; exercitarea preoției comune și trăirea sacramentală; sensul credinței și carismele în Biserică; universalitatea – *catholicitatea* – Poporului lui Dumnezeu; aspectul misionar al Bisericii și implicarea tuturor credincioșilor în misiunea de propovăduire a Evangheliei până la marginile lumii (cf. Mt 28, 19-20); vocația universală a credincioșilor la sfințenie – *Dumnezeu dorește ca toți oamenii să fie mântuiți* (1 Tim 2, 4) –; caracterul eshatologic al Bisericii în pelerinaj spre Patria cerească; Fecioara Maria, prima discipolă pe acest drum al credinței⁴⁰, prima care participă deja din plin la învierea Fiului ei⁴¹.

„Credincioșii, încorporați în Biserică prin botez, sunt destinați cultului religiei creștine de caracterul sacramental; renăscuți ca fii ai lui Dumnezeu, trebuie să mărturisească public credința primită de la Dumnezeu prin intermediul Bisericii” (LG nr. 11) Plecând de la această afirmație conciliară, unii teologi au dezvoltat și ideea „botezului dorinței implicite”, adică, dacă cineva este drept, sincer și generos, despre care se poate spune că în cazul în care l-ar fi cunoscut pe Cristos și Evanghelia sa ar fi acceptat de bunăvoie botezul, deci ar fi putut face parte din Biserică; astfel, obligativitatea botezului este menținută, iar mântuirea este harul lui Dumnezeu conferit oamenilor, nu numaidecât printr-un rit, dar și prin dispoziția interioară a unor oameni care dovedesc, în trăirea lor, că sunt în conformitate cu valorile evanghelice și cu ceea ce propovăduiește Biserica⁴². Conciliul însuși aduce în discuție această idee a „botezului dorinței implicite” când susține: „Dumnezeu nu este departe nici de aceia

⁴⁰ O sinteză a acestor subiecte este realizată de Richard Gaillardetz, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, Paulist Press, 2006.

⁴¹ Vezi: Charles de Koninck, „La mort et l'Assomption de la sainte Vierge”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 8, n° 1, 1952, p. 9-86.

⁴² Conceptul de botez prin dorință implicită permite Bisericii pelerine, suferinde, și Bisericii triumfătoare, glorioase, să trăiască din plin convingerea că în jertfa răscumpărătoare a lui Isus Cristos se află mântuirea tuturor oamenilor; cf., Richard Gaillardetz, *The Church in the Making: Lumen Gentium...*, Paulist Press, 2006, pp 50-55.

care, în umbre și chipuri, caută un Dumnezeu necunoscut, căci el dă tuturor viață, suflare și orice lucru (cf. Fap 17, 25-28) și ca Mântuitor voiește ca toți oamenii să se mântuiască (cf. 1 Tim 2, 4). Într-adevăr, aceia care, necunoscând, fără vina lor, evanghelia lui Cristos și Biserica sa, îl caută totuși pe Dumnezeu cu inimă sinceră și se străduiesc, sub impulsul harului, să împlinească în fapte voia lui cunoscută prin glasul conștiinței, pot dobândi mântuirea veșnică. Providența divină nu refuză ajutoarele necesare pentru mântuire nici acelor care, fără vina lor, nu au ajuns încă la o cunoaștere limpede a lui Dumnezeu și se străduiesc, cu ajutorul harului divin, să ducă o viață dreaptă. Tot ceea ce este bun și adevărat la ei este socotit de Biserică drept o pregătire la evanghelie⁴³ și un dar al aceluia care luminează pe tot omul ca să ajungă să aibă viața” (LG 16). Așadar, afirmând necesitatea încorporării în Biserică prin botez, Biserica catolică admite tot felul de modalități prin care Dumnezeu își dobândește noi fii asupra cărora dorește să reverse din plin belșugul mântuirii sale, dându-le o identitate făurită de trăirea virtuților evanghelice și chemându-i la misiunea de a fi martori ai dreptății în lume.

Cât privește rolul și locul Sfintei Fecioare Maria pe acest drum al credinței, *Lumen gentium* afirmă că ea face parte din misterul lui Cristos și al Bisericii, fără necesitatea de a proclama o nouă dogmă mariană⁴⁴: „Prin darul și menirea maternității divine, prin care este unită cu Fiul ei, Răscumpărătorul, și prin harurile și funcțiile ei deosebite, sfânta Fecioară este strâns unită și cu Biserica: Născătoarea de Dumnezeu este prototipul Bisericii, așa cum afirma deja sfântul Ambroziu, și anume în ordinea

⁴³ Afirmția lui Eusebiu de Cezarea în *Praeparatio Evangelica*, 1, 1, *Patrologia Graeca*, vol. 21, col. 28AB.

⁴⁴ În schema inițială era prevăzut un document distinct dedicat rolului Fecioarei Maria în istoria mântuirii; conciliarii însă au vrut să evite ceea ce Conciliul din Trento numește *hyperdulia* – cultul preponderant dat Fecioarei Maria de catolici și ortodocși și manifestările devoționale care nu-i ajută pe catolici în demersul lor ecumenic cu protestanții; de asemeni au vrut să evite și proclamarea unei a cincea dogme mariale – Avocată, Corăscumpărătoare, Mijlocitoare – susținută de unele grupări pietiste prezente la conciliu; vezi: Hendro Munsterman, *Marie Corédemptrice? Débat sur un titre marial controversé*, Paris, Cerf, 2006.

credinței, iubirii și unirii perfecte cu Cristos⁴⁵. Într-adevăr, în misterul Bisericii, numită și ea pe drept cuvânt Mamă și Fecioară, sfânta Fecioară Maria este cea dintâi, oferind în mod neasemuit și unic exemplul de Fecioară și Mamă. Căci, prin credință și ascultare, ea a născut pe pământ pe însuși Fiul Tatălui, necunoscând bărbat, sub adumbrirea Duhului Sfânt, ca o nouă Evă, arătând, nu șarpelui din vechime, ci vestitorului lui Dumnezeu, o credință nealterată de vreo îndoială. Ea l-a născut pe Fiul pe care Dumnezeu l-a rânduit primul născut dintre mulți frați (cf. Rom 8,29), adică dintre credincioși, la nașterea și creșterea cărora ea conlucrează cu iubire de mamă” (LG 63). Având ca model pe Sfânta Fecioară Maria, cea care la picioarele crucii crede deja în victoria Fiului ei asupra morții⁴⁶, tot creștinul este chemat să dea mărturie despre Cristos, să-l propovăduiască prin cuvânt și faptă, să-l facă să se nască astăzi, în vremurile noastre, în inimile oamenilor.

Gaudium et spes, constituția dogmatică despre Biserică în lumea modernă, a cunoscut un drum destul de sinuos până la forma ei finală⁴⁷. Ideea centrală a documentului este aceea că Biserica este din lume, fără a aparține lumii⁴⁸, este profund solidară istoriei umane, este nedespărțită de condiția umană în sânul căreia trăiește și vestește Evanghelia și-l face prezent pe Cristos lumii prin celebrarea sacramentelor și a celorlalte acte liturgice. De aceea documentul spune că: „Nicio ambiție pământească nu îndeamnă Biserica; ea aspiră doar la acest lucru: sub călăuzirea Duhului Mângâietor să continue însăși lucrarea lui Cristos, care a venit în lume să dea mărturie adevărului, să mântuiască, nu să condamne, să slujească, nu a fi slujit” (GS 3). A trăi în Biserică înseamnă a trăi pe deplin umanitatea

⁴⁵ Sfântul Ambrozio de Milano, *Comentarii la Luca*, II, 7, *Patrologia latina*, vol. 15, col. 1555.

⁴⁶ Sfântul Augustin de Hipona, *Omilia* 189, <http://www.clerus.org/bibliacclerusononline/es/doy.htm>.

⁴⁷ Giovanni Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale "Gaudium et Spes" del Vaticano II*, Bologna, Societa editrice il Mulino, 2000, 832 de pagini, trasează acest drum anevoios.

⁴⁸ Papa Paul al VI-lea, *Audiența generală*, 22 mai 1968, vorbește despre formele de apostolat exterioare Bisericii.

sa, a pune în slujba Evangheliei talentul, capacitățile, trupul și mintea, înseamnă a iubi viața, care este cel mai frumos dar făcut de Creator omului. Identitatea creștinului se zidește zi după zi și misiunea necesită disponibilitate, gratuitate, dăruire. De aceea, documentul subliniază: „Motivul cel mai înalt al demnității umane constă în vocația sa de comuniune cu Dumnezeu. Încă de la nașterea sa, omul este invitat la dialog cu Dumnezeu: nu există decât pentru că, creat din iubire de Dumnezeu, este susținut mereu de providența divină” (GS 16). Acolo unde ne-a plantat Dumnezeu, cu regimul politic, cu instituțiile societății, cu asociațiile și propunerile pastorale ale Bisericii locale, suntem chemați să fim actori ai propovăduirii Evangheliei, să participăm la zidirea unei lumi mai bune, respectând demnitatea și aspirațiile omului, să dăm dovadă de toleranță și să recunoaștem credința celuilalt care nu împărtășește același valori cu noi.

Biserica a primit Duhul lui Cristos cel Viu care însuflețește misiunea ei pe acest pământ, împarte cu lumea ceea ce ea a primit de la Întemeietorul ei, își pleacă urechea spre necesitățile lumii în care trăiește și caută soluții pentru rezolvarea problemelor și provocărilor la care este chemată omenirea să facă față astăzi. Documentul de față aduce multe piste de reflecție în ceea ce privește doctrina socială a Bisericii. Nimeni nu este exclus de la această misiune în virtutea botezului primit, care ne poziționează mereu pe cale, gata să ne întrebăm cu privire la principalele provocări ale vieții de zi cu zi, necesitând pentru asta o convertire zilnică pentru a ne conforma tot mai mult voinței lui Dumnezeu. Astfel fiecare contribuie la strălucirea prezenței Bisericii în lume, aducând speranță chiar și acolo unde domnește deznădejdea, propunând motive de bucurie chiar și acolo unde este prezentă tristețea.

Papa Ioan Paul al II-lea i-a acordat acestui document conciliar un loc central în învățătura sa. Conform mărturiei a doi teologi experți participanți la lucrările conciliare, Yves Congar și Henri de Lubac, tânărul episcop de Cracovia a participat la elaborarea și promulgarea acestui

document ale cărui fundamente teologice și antropologice sunt de actualitate pentru a înfrunta noile provocări prezente în societate și în Biserică în sec. XXI. Întâlnim, de pildă, definiția la întrebarea cu care se confruntă omul de la apariția sa pe pământ: „Dar ce este omul? El a formulat și formulează despre sine multe păreri, diverse și chiar contrare, fie exaltându-se ca pe o normă absolută, fie înjosindu-se până la disperare și sfârșind astfel în dubiu și în angoasă. Profund conștientă de aceste dificultăți, Biserica, instruită de Dumnezeu care se revelează, le poate da un răspuns care definește adevărata condiție a omului, îi explică slăbiciunile și, în același timp, îi oferă posibilitatea de a-și recunoaște cu dreptate demnitatea și chemarea. Într-adevăr, Sfânta Scriptură ne învață că omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu”, capabil să-l cunoască și să-l iubească pe Creatorul său, că a fost rânduit domn peste toate făpturile pământului (Gn 1, 26), pentru a le stăpâni și a le folosi slăvind-l pe Dumnezeu (Sir 17, 3-10). *Ce este omul de îți amintești de el, sau fiul omului de îi porți de grijă? L-ai făcut cu puțin mai prejos decât îngerii, cu mărire și cu cinste l-ai încununat și l-ai rânduit peste lucrarea mâinilor tale. Toate le-ai așezat sub picioarele lui* (Ps 8,5-7)” (GS 12, 1). Găsim aici câteva elemente ce ne permit să ne întrebăm asupra rolului ființei umane în universul creat de Dumnezeu: omul nu poate face tot ce dorește în acest univers, ci este chemat doar să-l administreze, să-l protejeze, să vadă lucrarea lui Dumnezeu în act. Omul este chemat să respecte voința Creatorului și să recunoască valoarea naturii, independent de folosința sa pentru ființa umană⁴⁹. Identitatea creștină îl îndeamnă pe om să fie optimist cu privire la știință și progresul tehnic atâta timp cât acestea nu încalcă drepturile omului, ci contribuie la bunăstarea și dezvoltarea umană, spirituală și socio-profesională. Creștinul aduce un discernământ critic asupra derapajelor științei și progresului (cf. GS 5, 1). Misiunea creștinului în

⁴⁹ Vezi Papa Francisc, *Enciclica Laudato Si'*, pentru salvagardarea creației și comentariul acestei enciclice, Fabien Revol (dir.), *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, Paris, Labor et Fides, 2018.

societate este aceea de a promova o etică în privința folosirii creației și invitația de a folosi în spiritul sărăciei și libertății bunurile acestei lumi. El militează pentru o lume mai dreaptă, mai echitabilă, pentru o împărțire justă a resurselor naturale. Însăși darurile euharistice, pâinea și vinul, elemente ale creației și muncii omului, sunt schimbate în Trupul și Sângele Domnului spre îndumnezeirea omului, a comuniunii între Dumnezeu și om (GS 57).

Dei Verbum, constituția dogmatică referitor la Revelația divină, conține șase capitole și subliniază felul în care Dumnezeu se revelează omului în Sfintele Scripturi, recepționate de creștini ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu, despre care sfântul Ioan spune că „s-a făcut trup și a locuit între noi” (In 1, 14). *Torah*, sau *Pentateuhul*, profeții, cărțile istorice și sapiențiale ne spun voința lui Dumnezeu de a se face cunoscut oamenilor, ținând cont de capacitatea acestora de a primi o asemenea cunoaștere. Creștinii cred că Scriptura este o lucrare scrisă de oameni inspirați de Duhul Sfânt⁵⁰, care au așternut în scris experiențe de credință personale și/sau comunitare în Dumnezeu Unic (cf. Dt 6, 4) în afară de care nu există alt Dumnezeu (Is 45, 5). Punctul culminant al acestei revelații este atins odată cu întruparea Cuvântului: „Revelația despre Dumnezeu și despre mântuirea omului, strălucește pentru noi în Cristos, care este în același timp Mijlocitorul și plinătatea întregii Revelații” (DV 2). De asemeni, documentul conciliar ne spune și scopul pentru care Dumnezeu a dorit să se facă cunoscut oamenilor⁵¹: „Prin revelația divină, Dumnezeu a vrut să se facă cunoscut și să se împărtășească pe sine și legile veșnice ale voinței sale referitoare la mântuirea oamenilor”⁵² (DV 6). Creștinii au un punct de referință capital în Sfânta Scriptură, de aceea nu este o carte

⁵⁰ Yves-Marie Blanchard, „Toute Écriture est inspirée (2 Tim 3,16); les problématiques de la canonisation et de l'inspiration, avec leurs enjeux respectifs, *Recherches de sciences religieuses*, vol. 93, 2005/ 4, pp. 497-515.

⁵¹ Claude Geffre, „Esquisse d'une théologie de la Révélation”, în: Emmanuel Levinas și Paul Ricoeur (dir.), *Révélation*, cap. V, Paris, Presses Universitaires de Saint-Louis, 1977, pp. 171-205.

⁵² Bruno Demers, „Les nouvelles de révélation et de foi de *Dei Verbum* et la catéchèse”, *Revue Lumen Vitae*, vol. 68, 2013/1, pp. 19-35.

de neglijat, sau de mâna a doua în pietatea credincioșilor, ci cartea de căpătâi pentru rugăciune, meditație, contemplarea lui Dumnezeu și a realităților veșnice. Drept pentru care revine păstorilor Bisericii și cercetătorilor bibliști să ajungă la o înțelegere cât mai profundă a Scripturilor și să poată transmite și da gustul astfel tuturor credincioșilor să se familiarizeze cu textele sfinte: „Este necesar ca toți clericii, în primul rând preoții lui Cristos și toți ceilalți care, în calitate de diaconi sau de cateheți, se ocupă în mod legitim de slujirea cuvântului, să se atașeze de Scriptură prin lectură asiduă și prin studiu atent, ca nu cumva să ajungă vreunul „predicator deșert al cuvântului lui Dumnezeu în afară, fără a fi ascultătorul lui înlăuntru”⁵³, deoarece trebuie să împărtășească credincioșilor încredințați lor bogățiile nesecate ale cuvântului dumnezeiesc, mai ales în liturgia sacră. De asemenea, Conciliul îndeamnă foarte stăruitor pe toți credincioșii, și mai ales pe călugări, ca prin citirea deasă a dumnezeieștilor Scripturi să-și însușească „înalta cunoaștere a lui Isus Cristos” (Fil 3,8), deoarece, „necunoașterea Scripturilor înseamnă necunoașterea lui Cristos”⁵⁴. Să se apropie, așadar, din toată inima de textul sacru, fie prin liturgie, atât de bogată în cuvinte divine, fie prin lectură spirituală, fie prin inițiative organizate sau prin alte metode care astăzi se răspândesc pretutindeni, în mod lăudabil, cu aprobarea și prin grija păstorilor Bisericii. Să nu uite însă că citirea Sfintei Scripturi trebuie însoțită de rugăciune, ca ea să devină un dialog între Dumnezeu și om; căci „vorbit cu el când ne rugăm și îl ascultăm când citim cuvintele dumnezeiești”⁵⁵, (DV 25).

Conciliul subliniază așadar importanța Sfintei Scripturi atât pentru viața spirituală a păstorilor Bisericii, cât și pentru o trăire mai autentică, mai profundă, mai înrădăcinată în Cuvântul divin a tuturor

⁵³ Citat din Sfântul Augustin, *Omilia 179, 1, Patrologia latina 38*, col. 966.

⁵⁴ Citat din Sfântul Ieronim, *Comentarii la Isaia*, prolog, *Patrologia latina 24*, col 17; referire la Enciclica Papei Benedict al XV-lea, *Spiritus Paraclitus*, din 15 septembrie 1920 și la Enciclica Papei Pius al XII-lea, *Divino afflante Spiritu*, din 30 septembrie 1943.

⁵⁵ Citat din Sfântul Ambroziu, *De officiis ministrorum I*, 20, 88, *Patrologia latina 16*, col. 50.

credincioșilor. Credincioșii cinstesc Scriptura așa cum o fac cinstind Biserica, Mireasa lui Cristos. Pentru Biserică, Sfintele Scripturi sunt puncte de sprijin, iar pentru credincioși hrană pentru suflete și izvor nesecat de viață și trăire spirituală. De aceea, Biserica încurajează diversitatea traducerilor în limbile popoarelor, plecând de la textele originale; de asemeni, prin studiile biblice, cercetătorii se străduiesc să vină cu noi explicații și interpretări ce țin cont de contextul religios în care creștinii își mărturisesc propria identitate și trăiesc misiunea lor în sânul Bisericii. Toate studiile teologice sunt bazate pe Sfânta Scriptură și orice rugăciune, pietate și devoțiune trebuie să se inspire din textele sfinte. Doar astfel fiecare creștin în parte își va găsi locul de neînlocuit în propovăduirea Evangheliei lui Cristos lumii întregi.

Dignitatis humanae, una din importante declarații conciliare, insistă asupra libertății religioase și stă la baza relațiilor dintre Biserică și guvernații politici, indiferent de religie sau de sistemul politic căruia aparțin. După ce Papa Grigore al XVI-lea⁵⁶ și Papa Pius al IX-lea⁵⁷ condamnă libertatea religioasă, Papa Leon al XIII-lea redeschide calea dialogului cu societatea civilă prin bulla pontificală *Testem benevolentiae*⁵⁸. Între anii 1940-1950, teologul iezuit, John Courtney Murray (1904-1967) propune și dezvoltă o doctrină inspirată din coabitarea diferitelor comunități religioase. El insistă asupra câtorva puncte esențiale ce vor fi reluate de documentul conciliar: Statul trebuie să garanteze exercitarea tuturor religiilor iar Biserica își urmează propriile obiective influențând societatea în general, fără exigențe specifice față de guvernământul politic⁵⁹. La Conciliul Vatican II, Murray este desemnat să prezinte o

⁵⁶ Papa Grigore al XVI-lea, *Mirarivos*, din 15 august 1832.

⁵⁷ Papa Pius al IX-lea, *Quanta cura*, din 8 decembrie 1864.

⁵⁸ *Scrisoare apostolică* a Papei Leon al XIII-lea adresată Card. James Gibbons, arhiepiscop de Baltimore, în data de 22 ianuarie 1899, prin care papa denunță o erezie, pe care o denuște „americanism”, și își exprimă îngrijorarea față de liberalismul și pluralismul religios care tind să mineze învățătura Bisericii.

⁵⁹ John Courtney Murray: „Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse”, în: Jérôme Hamers și Yves Congar (dir.), *Vatican II – La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae personae"*, Paris, Cerf, 1967, pp. 111-147.

sinteză inspirată din experiența sa americană referitor la libertatea religioasă. Documentul conciliar, rezultat al unor dezbateri îndelungate și deseori contradictorii, insistă asupra mântuirii în Isus Cristos a tuturor oamenilor, Biserica catolică este adevărata religie pe care Domnul Cristos i-a încredințat-o pentru a o propovădui la toate popoarele și toți oamenii au obligația să caute adevărul, mai ales în ce privește Dumnezeu, mântuirea și fericirea veșnică. Totuși, „În același timp, sfântul Conciliu afirmă că aceste îndatoriri se referă la conștiința omului și o obligă, și că adevărul nu se impune decât prin forța adevărului însuși care pătrunde mințile lin dar cu putere. Și pentru că libertatea religioasă pe care oamenii o pretind în împlinirea îndatoririi de a aduce cult lui Dumnezeu se referă la imunitatea față de orice constrângere în societatea civilă, ea lasă neatinsă doctrina tradițională catolică despre îndatorirea morală a oamenilor și a societăților față de religia adevărată și față de Biserica unică a lui Cristos. Pe lângă aceasta, vorbind despre libertatea religioasă, Conciliul intenționează să dezvolte învățătura supremilor pontifi mai recentți cu privire la drepturile inviolabile ale persoanei umane precum și la ordinea juridică a societății” (DH 1). Plecând de la aceste convingeri, documentul conciliar oferă și o definiție a conținutului libertății religioase din perspectiva Bisericii catolice: „Conținutul libertății religioase este că ființele umane trebuie să fie imune la constrângerea din partea persoanelor, a grupurilor sociale și a oricărei puteri omenești, astfel încât, în materie religioasă, nimeni să nu fie constrâns să acționeze împotriva conștiinței sale, nici să fie împiedicat, între limitele cuvenite, să acționeze în conformitate cu ea: particular sau public, fie singur sau în asociere” (DH 2). În consecință, spune documentul: „Se face deci o nedreptate persoanei umane și înseși ordinii stabilite de Dumnezeu pentru ființele umane atunci când li se refuză exercitarea liberă a religiei în societate atâta timp cât este păstrată dreapta ordine publică” (DH 3). Afirmatii curajoase și asumate, în particular de Papa Paul al VI-lea care, după mai multe dezbateri preliminare, simțind necesitatea unui asemenea document pentru Biserica universală, supune votului documentul într-o formă finală, la 9 noiembrie 1963, însă un grup ostil documentului, format

din spanioli și italieni, aduc mai multe amendamente, iar documentul final este votat cu o mare majoritate la 7 decembrie 1965.

Din acel moment, Biserica catolică are un document fundamental pe care își sprijină dialogul cu celelalte confesiuni creștine și cu religiile necreștine, însă, în același timp, documentul este și o „piatră de poticnire” pentru curentele integriste, rezultate în urma Conciliului Vatican II. Teologii post-conciliari au încercat să demonstreze, împotriva curentelor integriste, că învățătura conciliară cu privire la libertatea religioasă este în conformitate și în continuitate cu Magisteriul Bisericii Catolice, iar papii din sec. XIX nu condamnau decât anumite teze specifice contextului în care au redactat documentele respective. Acești papi admiteau și susțineau toleranța religioasă și pluriculturală, iar Vatican II aduce argumente în favoarea trăirii identității și misiunii creștine într-un context pluriconfesional și plurireligios⁶⁰.

Ad Gentes, decretul referitor la activitatea misionară a Bisericii, vorbește explicit despre felul în care Biserica este chemată să privească munca de evanghelizare în timpurile noastre. Prin definiție, orice botezat este misionar. Conciliul insistă asupra (re)descoperirii preoției comune în virtutea spuselor teologului german iezuit Karl Rahner (1904-1984) că toți oamenii au o cunoaștere implicită a lui Isus Cristos⁶¹. În deceniile care au urmat conciliului, suntem martori ai câtorva documente pontificale care se inspiră din *Ad gentes* pentru a încuraja, prin toate mijloacele, propovăduirea Evangheliei⁶² la toate popoarele. În prima parte, mai mult doctrinară, documentul reamintește că „Biserica, în timpul pelerinajului

⁶⁰ Cf. opinia lui Sandro Magister, jurnalist și vaticanist italian: „Libertatea religioasă. Biserica avea dreptate când o condamna?”, <http://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fchiesa.espresso.repubblica.it>

⁶¹ Vezi în particular Karl Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, Paris, Mame, 1966, în care abordează teme și întrebări precum: este posibil astăzi să credem? omul modern față în față cu religia; creștinismul este o ideologie? viitorul creștin al omului; reforma studiilor ecleziastice.

⁶² De subliniat cel puțin trei documente de acest gen: Papa Paul al VI-lea cu exortația apostolică *Evanghelii nuntiandi*, din 8 decembrie 1975, în care afirmă explicit rolul fiecărui creștin în parte la propovăduirea mesajului creștin; Papa Ioan Paul al II-lea cu enciclica *Redemptoris missio*, din 7 decembrie 1990, în care vorbește despre urgența activității misionare și îndeamnă Biserica la o reînnoire a angajamentului ei misionar.

său pe pământ, este prin natura sa misionară, fiindcă ea însăși își are originea în misiunea Fiului și în misiunea Duhului Sfânt, după planul lui Dumnezeu Tatăl” (AG 2). Apoi afirmă explicit necesitatea implicării tuturor credincioșilor, clerici și laici, în mărturisirea unanimă a lui Cristos: „Necesitatea misiunii îi cheamă pe toți cei botezați să se adune într-o singură turmă și astfel să dea mărturie în mod unanim despre Cristos, Domnul lor” (AG 6). În partea a doua a documentului, Conciliul prezintă felul în care trebuie să aibă loc această activitate misionară la care sunt chemați să colaboreze toți creștinii, în virtutea botezului lor: „Având daruri diferite (Rm 12, 6), creștinii trebuie să colaboreze la evanghelizare fiecare după posibilitățile, mijloacele, carisma și slujirea pe care le are (1 Cor 3, 10); prin urmare, toți cei care seamănă și cei care seceră (In 4, 37), cei care sădesc și cei care udă, trebuie să fie una (1 Cor 3, 8) pentru ca „aspirând împreună în mod liber și organizat spre același scop” LG 18), să-și folosească unitar puterile spre zidirea Bisericii. De aceea, lucrarea vestitorilor evangheliei și ajutorul dat de ceilalți creștini trebuie să fie conduse și coordonate astfel încât „toate să se facă în bună rânduială” (1 Cor 14, 40), în toate domeniile activității și colaborării misionare” (AG 28).

Activitatea misionară a Bisericii are la bază asistența Duhului Sfânt care inspiră Bisericii carisme și îndeletniciri în vederea vestirii credinței creștine. Termenul cheie în jurul căruia se construiesc toate îndemnulurile cuprinse în acest document este „colaborarea”: Pentru ca toți creștinii și fiecare în parte să cunoască în mod corespunzător situația actuală a Bisericii în lume și să audă glasul mulțimilor care strigă „Ajută-ne!” (Fap 16, 9), trebuie să li se ofere informații cu caracter misionar, folosindu-se și mijloacele moderne de comunicare socială, astfel încât, devenind conștienți că activitatea misionară îi privește direct, să-și deschidă inima față de nevoile atât de nemăsurate și de profunde ale oamenilor și să le poată veni în ajutor. Este necesară, de asemenea, o coordonare a acestor informații și o cooperare cu organisme naționale și internaționale” (AG 36). Doar astfel fiecare creștin în parte devine

mădular viu și dinamic al Bisericii, însemnat cu pecetea Duhului Sfânt la botez și la mir, primind și nobila misiune și identitate creștină în scopul vestirii Evangheliei⁶³ la toate popoarele. Însă din experiență știm prea bine că doar buna dispoziție sau disponibilitatea laicilor în a participa la misiunea de evanghelizare a Bisericii nu sunt suficiente: „Pentru a realiza toate aceste obiective, laicii au nevoie de o indispensabilă pregătire tehnică și spirituală pe care trebuie să o primească în institute specializate, pentru ca viața lor să fie, printre necreștini, o mărturie adusă lui Cristos, după cuvântul Apostolului: *Nu fiți piatră de poticnire nici iudeilor nici păgânilor, nici Bisericii lui Dumnezeu, după cum și eu întru toate mă străduiesc să plac tuturor, necăutând folosul meu, ci pe al celor mulți, ca să se mântuiască*” (1 Cor 10, 32-33). Este nevoie așadar și de o pregătire adecvată în acest sens, rol jucat de Facultățile de teologie, care propun programe de formare pentru toate vârstele și pentru toate categoriile de oameni în scopul implementării tot mai mult o conștiință misionară și implicarea în Vestirea lui Cristos.

Apostolicam actuositatem este decretul care vorbește explicit despre activitatea misionară a laicilor în Biserică. Ideea centrală a documentului este aceea că apostolatul nu consistă doar în mărturia unei vieți oneste și virtuoză, dar mai ales în faptul că tot creștinul caută modalități și noi ocazii pentru a vesti Evanghelia lui Cristos prin cuvinte și prin fapte, atât înaintea necredincioșilor pentru a-i conduce spre Cristos, cât și înaintea credincioșilor pentru a-i instrui, întări, îndemna la o viață mai autentică. Iar „Laicilor li se oferă nenumărate ocazii de a exercita apostolatul evanghelizării și al sfințirii. Însăși mărturia vieții creștine și faptele bune săvârșite cu spirit supranatural au puterea de a-i atrage pe oameni la credință și la Dumnezeu; căci Domnul spune: *Așa să*

⁶³ Pietro Buschini, *Cristiani laici nella Chiesa e nella società*, Torino, Effata Editrice, 2011; *Chiamata a missione dei laici nella Chiesa e nel mondo. Riflessioni e citazioni dal Vangelo e dal Magistero concernente il ruolo dei laici nella Chiesa e nella società*, Verona, Gabrielli Editori, 2004; Giordano Frossini, *Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione et corresponsabilità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2014.

lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca, văzând faptele voastre cele bune, să-l preamărească pe Tatăl vostru care este în ceruri (Mt 5,16)" (AA 6). Deja la începutul sec. XX, când Biserica se confruntă cu realități tot mai diverse în societățile civile unde este implantată, teologii încep să gândească un apostolat al laicilor, mai ales pe fondul unei secularizări tot mai accentuate. Încurajați de episcopi și preoți, laicii dau dovadă de inventivitate și de capacitate de adaptare la noile condiții ale societății civile. Astfel apar un pic peste tot asociații de laici precum Scout (în 1920), Tineri muncitori creștini (în 1925), Acțiunea catolică (în 1924). Martoră fiind la dinamismul misionar ce se degajează în interiorul acestor mișcări creștine laice, Biserica simte tot mai acut nevoia de a-i implica într-un mod mai oficial în munca de evanghelizare și de propovăduire a adevărilor creștine, începând chiar cu propria familie sau locul de muncă, dar și într-o perspectivă misionară.

Conciliul Vatican II, în *Lumen gentium*, consacră un capitol acestui aspect în Biserică⁶⁴, iar *Apostolicam actuositatem* este un document de punere în practică a reflecțiilor din LG. Documentul conciliar prezintă și câteva directive pentru participarea laicilor la misiunea apostolică a Bisericii: „Sunt multe forme de apostolat prin care laicii edifică Biserica, sfințesc lumea și o însuflă în Cristos. O formă deosebită de apostolat individual și semn foarte adecvat vremurilor noastre este mărturia întregii vieți a laicilor, izvorâtă din credință, speranță și iubire, care îl arată pe Cristos trăind în credincioșii săi. Prin apostolatul cuvântului, absolut necesar în anumite împrejurări, laicii îl vestesc pe Cristos, Îi explică învățătura și o răspândesc, după condiția și priceperea fiecăruia, și o mărturisesc cu fidelitate. De asemenea, colaborând ca cetățeni ai lumii acesteia la tot ce privește construirea și administrarea sferei lucrurilor

⁶⁴ Este vorba despre cap. V, 30-38, un text dogmatic ce poziționează apostolatul laicilor în Trupul mistic al lui Cristos: „Laicii au, prin urmare, marea îndatorire de a lucra pentru ca planul divin al mântuirii să ajungă tot mai mult la toți oamenii din orice timp și din orice loc. Să le fie, așadar, deschisă pretutindeni calea ca, după puterile lor și după necesitățile timpului, să participe și ei în mod activ la opera mântuitoare a Bisericii” (LG 33).

pământești, laicii trebuie să caute, în lumina credinței, motive mai înalte de a acționa în viața familială, profesională, culturală și socială și, când se ivește ocazia, să le dezvăluie și altora, conștienți că în acest fel ei devin colaboratorii lui Dumnezeu Creatorul, Răscumpărătorul și Sfințitorul, și îi aduc laudă. În sfârșit, laicii să-și însuflețească viața prin caritate și, după posibilități, să exprime caritatea prin fapte. Să-și aducă aminte toți că prin cultul public și prin rugăciunea personală, prin pocăință și prin acceptarea liberă a trudei și a greutăților vieții prin care devin asemenea lui Cristos care suferă (cf. 2 Cor 4, 10; Col 1, 24), ei pot ajunge la toți oamenii și pot contribui la mântuirea întregii lumi” (AA 16). Textul reamintește așadar mai multe feluri de apostolat: evanghelizare, redinamizarea operelor caritative, ajutorul necondiționat adus oamenilor de orice cultură, rasă, religie, a fi prezenți în lume pentru a o transforma din interior, orientând astfel societățile spre Cristos. Asemenea sfântului Paul, laicii sunt îndemnați să se facă totul cu toți, să se adapteze tuturor, pentru a-i căuta pe oamenii cei mai îndepărtați de credință, iar mântuirea oferită prin jertfa răscumpărătoare a lui Cristos să fie de actualitate în viața tuturor oamenilor⁶⁵.

Concluzii

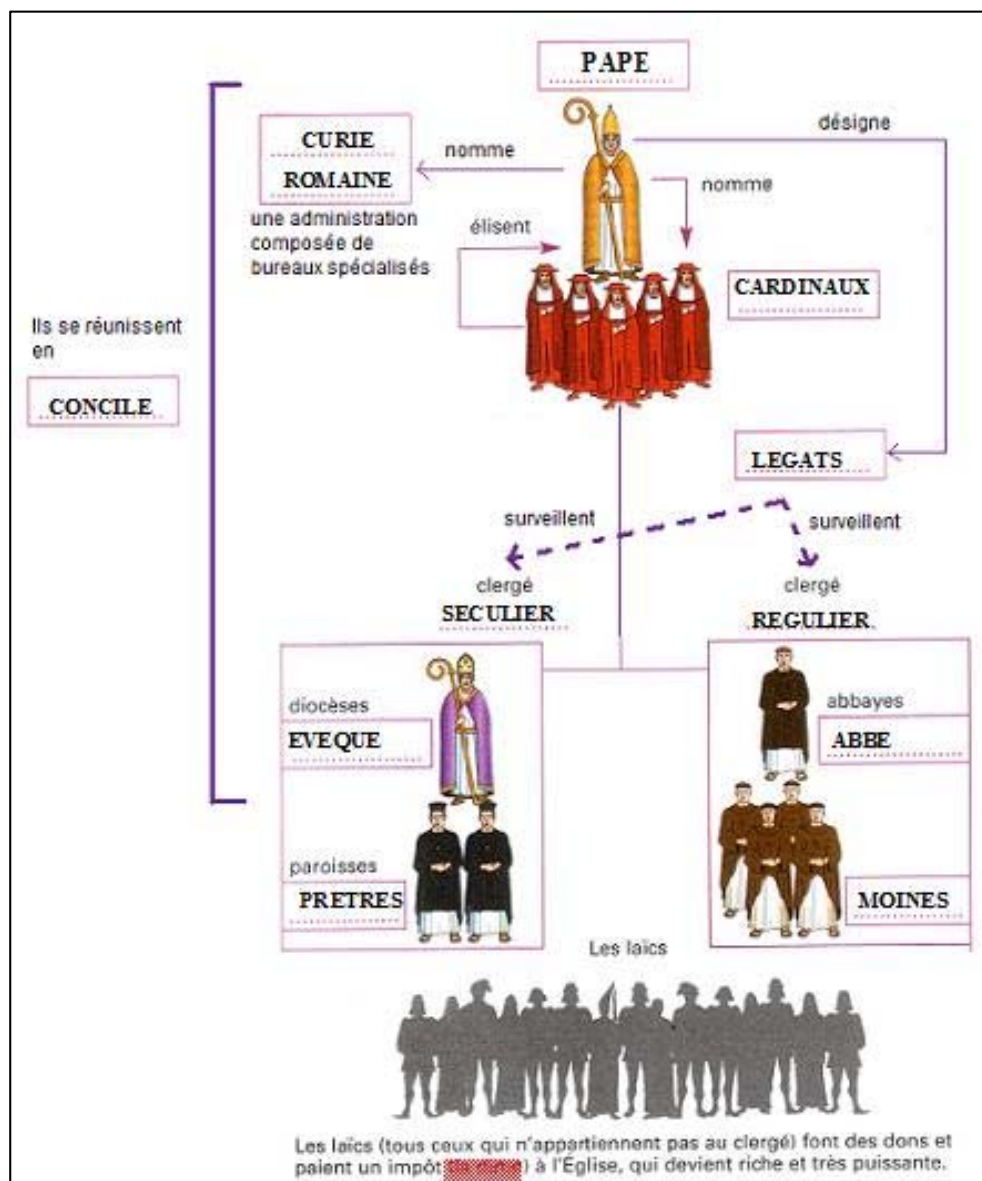
Misiunea și identitatea creștină în învățătura Conciliului Vatican II este una măreață deoarece îl are ca fundament și referință ultimă pe Isus Cristos însuși, Mântuitorul tuturor oamenilor. Documentele conciliare analizate în această comunicare, fără pretenție de exhaustivitate, revelează multe feluri prin care creștinul din societățile contemporane își poate trăi propria vocație în slujba Evangheliei și a mărturisirii credinței: (re)descoperirea preoției comune, chemarea tuturor oamenilor la

⁶⁵ Alvaro del Portillo, *Fidèles et laïcs dans l'Église. Fondements de leurs statut juridiques respectifs*, Québec, Editor Wilson & Lafleur, 2012; Carlo-Maria Martini și Godfried Danneels, *L'Esprit de l'apostolat, L'Abbaye Saint-Maurice, Suisse, Éditions Saint-Augustin*, 2003.

sfințenie, participarea activă la viața și la misiunea Bisericii, importanța Cuvântului Domnului pentru trăirea credinței, celebrarea Euharistiei ca centru al vieții și misiunii Bisericii în lume, harul lui Cristos atinge oameni din toate timpurile și îl înzestrează pe om cu darurile cerești în vederea dobândirii vieții veșnice în Dumnezeu.

Pentru a conclud această modestă comunicare nu pot decât să dau cuvântul Papei Paul al VI-lea, care spune, printre altele, în discursul său de închidere a Conciliului Vatican II, în 8 decembrie 1965: „Încheiem în această zi Conciliul Ecumenic Vatican II. Îl încheiem în plinătatea eficienței sale; și dacă nu puține întrebări, generate în cursul aceluiași Conciliu, rămân în așteptarea răspunsului corespunzător, aceasta indică faptul că nu în oboseală se închid lucrările, ci în dinamismul trezit de Sinod. Acest Conciliu lasă istoriei imaginea Bisericii catolice simbolizată de această aulă, plină de Păstori mărturisitori ai aceleiași credințe, care emană aceeași caritate, asociați în aceeași comuniune de rugăciune, de disciplină, de activitate, și – ceea ce este minunat – toți doritori ai unui singur lucru, de a se oferi pe ei înșiși, precum Cristos, Învățătorul și Domnul nostru, pentru viața Bisericii și pentru mântuirea lumii. Și nu numai această imagine a Bisericii trimite Conciliul în posteritate, dar și patrimoniul doctrinei sale și a recomandărilor sale, „depozitul” primit de la Cristos și gândit de secole, trăit și exprimat, și acum lămurit în atât de multe părți, stabilit și organizat în integritatea sa”.

Anexa I



Anexa II

Scrisoarea Apostolică *Motu Proprio* **CONSILIUM**

A Suveranului Pontif Ioan al XXIII-lea

Pentru stabilirea zilei de deschidere a conciliului

1. În data de 15 decembrie a anului trecut, 1961, în sărbătoarea Nașterii Domnului nostru Isus Cristos, actualizând o decizie, maturizată în interiorul sufletului nostru, și conștientizând că este o dorință a întregii lumi catolice, promulgând constituția apostolică *Humanae salutis* am stabilit pentru anul în curs începerea Conciliului Vatican II.

2. Acum, după ce am reanalizat de mai multe ori acest lucru, am decis să fixăm începerea celebrărilor Conciliului Ecumenic Vatican II în ziua de 11 octombrie a acestui an. Am ales îndeosebi această dată deoarece se leagă cu amintirea marelui Conciliu din Efes, care are o însemnată importanță în istoria Bisericii.

3. În așteptarea unei întruniri atât de solemne, nu putem face nimic mai mult decât să-i îndemnăm încă o dată pe toți fiii noștri să înalțe rugăciuni și mai stăruitoare către Dumnezeu pentru ca acest eveniment să se desfășoare cu bine acest eveniment în care suntem implicați împreună cu venerabilii noștri Frați și preaiubiți Fii care sunt implicați în lucrările de pregătire a Conciliului, în unire cu tot clerul și poporul creștin, care-l așteaptă cu atâta ardoare. De la acest eveniment așteptăm cu atâta înflăcărare în special următoarele roade, adică, Biserica, Mireasa lui Cristos, să-și reînvioreze tot mai mult dinamismul cu care a fost înzestrată în mod divin și să-l implementeze cât mai profund în sufletele oamenilor.

4. Este bine, în plus, să sperăm că popoarele – în particular acelea pe care le vedem cu atâta tristețe încercate de suferințe, dezbinare, conflicte dezastruoase –, să privească cu mai multă încredere spre Cristos, „lumină spre luminarea neamurilor”, să se poată bucura de o adevărată pace, prin respectarea desăvârșită a drepturilor și îndatoririlor reciproce.

5. De aceea, ținând cont de toate aceste aspecte, de inițiativa Noastră și cu Autoritatea Noastră Apostolică, stabilim și decretăm că Conciliul Ecumenic Vatican II să înceapă în data de 11 octombrie a acestui an. Tot ceea ce am decis Noi prin această scrisoare personală, poruncim să rămână ferm și aprobat, în ciuda oricărei dispoziții contrare.

Roma, pe lângă S. Petru, 2 februarie 1962,
sărbătoarea Purificării Fericitei Fecioare Maria,
al patrulea an al pontificatului nostru.

Ioan al XXIII-lea

Fotie, Simeon Metafrastul/Logofătul, Simeon Noul Teolog și Mihail Psellos, personalități reprezentative ale culturii și spiritualității bizantine

CĂLIN IOAN DUȘE¹

Abstract: *Photius, Simeon the Metaphrast, Simeon the New Theologian and Michael Psellos, personalities representing Byzantine culture and spirituality.* Throughout its history, the Byzantine Empire managed to provide the heritage of universal and spiritual culture with representative personalities. During the Macedonian Dynasty, Byzantium experienced a real cultural renaissance, but also a revival of the study of Greek and Christian antiquity. Thus, Photius was the most valuable ecclesiastical and profane writer of the ninth century, and also a scholar, who was admired by his disciples, and his name remained highly regarded not only in church history, but also in that of the Byzantine Empire. Simeon the Metaphrast benefited from a very good education, excelling in all the sciences of his time, and Mihail Psellos presents him as a man of culture, and also an excellent rhetorician, who was well versed in philosophy. Eastern theology and spirituality is dominated in the tenth and eleventh centuries by the life, work and writings of St. Simeon the New Theologian, who was the greatest Byzantine mystic. Mihail Psellos was one of the most famous professors at the University of Constantinople, becoming one of the most sought after professors by students. His reputation as a great philosopher spread throughout the Byzantine Empire, and so students from the West, Egypt, Ethiopia, Persia, and Babylon came to his classes. As a professor of philosophy, Michael Psellos will promote Platonic

¹ Călin Ioan Dușe este Lector univ. dr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea Str. Parcul Traian, nr. 20, RO 410044.
E-mail: calin_duse@yahoo.com; calin.duse@ubbcluj.ro

philosophy in intellectual circles in Constantinople, emphasizing Plato's work more than Aristotle's. Through this huge literary activity that Mihail Psellos had in the field of theology, philosophy, history, as well as his vast encyclopedic knowledge, and his thorough classical culture, his love for Plato and ancient wisdom gave him the opportunity to be likened to a Renaissance man. Through the cultural personalities from the ninth and eleventh centuries, in Byzantium began the brightest stage of spiritual and cultural life, which will continue until the end of the Empire on May 29, 1453.

Keywords: Photius, Simeon the Metaphorast, Simeon the New Theologian, Michael Psellos, culture, spirituality, Christianity.

La sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al XI-lea, Constantinopolul cunoaște o adevărată renaștere literară. După sfârșitul luptelor iconoclaste, începând din anul 843 s-a instaurat o pace, care a dat posibilitatea unei renașteri culturale, dar și a unei reînvieri pentru studiul antichității grecești și creștine.² Astfel, dinastia macedoneană a reușit să creeze personalități de excepție ca: Fotie un savant prodigios, spirit curajos și puternic, dar și un geniu universal, ca Mihail Psellos, cel mai scriitor și novator al timpului său, care a reușit să reia la locul de onoare filosofia platoniciană. Talentul său de scriitor l-a situat în poziția de a fi egalul celor mai mari.³ Alături de ei mai putem aminti pe: Teofan, Nichifor, Simeon Metafrastul/Logofătul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Iosif Genesis, Ioan Kameniates, Constantin Porfirogenetul, Leon Diaconul, Ioan Skylitzes și Gheorghe Kedrenos.⁴

² Ieromonah A. Golitzin *Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea în: Sfântul Simeon Noul Teolog. Discursuri teologice și etice, scrieri I*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr. Deisis, Sibiu, 1998, 417.

³ C. Diehl, *Istoria Imperiului Bizantin*, Traducerea: Carmen Roșulescu, Scorilo, Craiova, 1999, 115-116.

⁴ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală* Vol. I (1-1054), Ediția a III-a revăzută și completată, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 514.

FOTIE 810-893

Fotie s-a născut la Constantinopol în anul 810, iar părinții săi Sergiu și Irina au fost exilați de către împăratul Teofil (829-842), datorită faptului că nu au acceptat politica iconoclastă a acestuia. Fotie a fost nepotul patriarhului Tarasie (784-806), dar și rudă cu patriarhul iconoclast Ioan al VII-lea Grămăticul (837-843).⁵ Numeroasele daruri, cu care a fost înzestrat de Dumnezeu, au fost înmulțite prin marea sa râvnă față de studiu. Fotie mărturisește într-o scrisoare către episcopii orientali, că a fost atras de viața monahală, dar cu toate acestea el a ales o carieră profană. Astfel Teoctist, care a fost primul ministru al împărătesei Teodora (842-856), îl va numi profesor la Universitatea din Constantinopol, unde va predă: teologia, filologia și filosofia, în special cea aristotelică. Datorită relațiilor, pe care le-a avut la curtea imperială, Fotie va fi numit prim-secretar imperial, fiind în serviciul direct al împăratului. În anul 838, Fotie va fi numit ambasador la Bagdad, iar unii cercetători cred că el a avut posibilitatea de a studia în bibliotecile din acest oraș.⁶ În această perioadă împărăteasa Teodora va fi înlăturată de la regență de către fratele ei, Bardas, care s-a înțeles cu tânărul împărat Mihail al III-lea (Bețivul 855-867).⁷ Patriarhul Ignatie (847-858), care a fost numit de către împărăteasa Teodora, va intra în dizgrația Cezarului Bardas, datorită faptului că nu a fost de acord cu relația ilicită a lui Bardas cu fiica lui, dar și cu alte practici morale problematice ale acestuia.

Cezar Bardas, dorind să se răzbune pe opozanții lui, îl va exila pe Ignatie în anul 858, după care i-a persecutat pe unii dintre susținătorii acestuia. La câteva luni după exilarea lui Ignatie, o parte dintre susținătorii lui s-au reunit în Biserica Sfânta Irina din Constantinopol, plănuiind restabilirea acestuia pe tronul patriarhal. În acest sens ei au

⁵ https://ro.orthodoxwiki.org/Fotie_cel_Mare, accesat la 27.05. 2021.

⁶ T. E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, Traducere de Cornelia Dumitru, Polirom, Iași, 2013, 230.

⁷ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *Patrologie III*, Basilica, București, 2015, 218.

făcut apel la papa Nicolae I (858-867). Scrisoarea a fost semnată de către șase mitropoliți, cincisprezece episcopi și mai mulți călugări. Aceștia au făcut parte din delegația care a călătorit până la Roma.⁸

În locul lui Ignatie, în noiembrie-decembrie a fost ales Fotie, ajutat de prietenii săi de la palat.⁹ El era laic, iar în decursul unei săptămâni a fost hirotonit în toate treptele ierarhice, după care va fi întronizat ca patriarh. Astfel în urma acestei alegeri, clerul s-a împărțit în două tabere: una, care îi avea în frunte pe călugării de la mănăstirea Studion, și care îl susțineau pe patriarhul Ignatie, iar cealaltă era de partea lui Fotie. Acesta va convoca în anul 859 un conciliu la Constantinopol în Biserica Sfinților Apostoli, care îl va recunoaște ca și patriarh canonic. Evident că această hotărâre va produce o și mai mare nemulțumire în rândul celor care îl susțineau pe patriarhul Ignatie. De asemenea, conciliul a hotărât că numirea patriarhului Ignatie a fost necanonică, datorită faptului că alegerea sa nu a fost hotărâtă de către un conciliu, ci el a fost numit de către împărăteasa Teodora.¹⁰ Este interesant faptul că acest conciliu, abia după doisprezece ani a sesizat că alegerea patriarhului Ignatie a fost necanonică. În urma acestei hotărâri susținătorii lui Ignatie vor face apel la papa Nicolae I (858-867).¹¹ Acesta considera că numirea lui Fotie era necanonică, deoarece, conform Pentarhiei, alegerea acestuia avea nevoie și de consimțământul Romei. El a obiectat și faptul că Fotie era un mirean, și că ajunsese foarte repede pe tronul patriarhal.¹²

În această situație, împăratul Mihail al III-lea (Bețivul), la îndemnul lui Fotie, va convoca la Constantinopol în anul 861, un conciliu la care să fie invitați patriarhii răsăriteni și delegații papali. Conciliul va confirma alegerea lui Fotie ca patriarh și depunerea lui Ignatie. După ce a aflat de această hotărâre, papa Nicolae I va convoca în anul 863 un

⁸ https://ro.orthodoxwiki.org/Fotie_cel_Mare, accesat la 27.05. 2021.

⁹ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 520.

¹⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 219.

¹¹ M. Kaplan, *Bizanț*, Traducere din limba franceză Ion Doru Brana, Nemira, București, 2010, 339.

¹² https://ro.wikipedia.org/wiki/Fotie_I_al_Constantinopolului, accesat la 27.07. 2021.

conciliu la Lateran, prin care va dezaproba atitudinea delegaților săi. El îl va excomunica pe Fotie și îi va depune din treaptă pe toți clericii hirotoniți de acesta. De asemenea, papa Nicolae I va considera depunerea lui Ignatie ¹³ nulă și neavenită, recunoscându-l ca și patriarh pe el. La rândul său, Fotie va convoca în vara anului 867 un conciliu, prin care îl va excomunica și anatematiza pe papa Nicolae și va declara ca eterodoxe „inovațiile apusene” și adausul Filioque.

În 23 septembrie 867, împăratul Mihail al III-lea (Bețivul) a fost ucis, iar uzurpatorul și prietenul său de pahar Vasile I (867-886) va urca pe tron. Acesta îl va exila pe Fotie, închizându-l într-o mănăstire, după care l-a readus pe Ignatie și l-a repus pe scaunul patriarhal (867-877). El va convoca la Constantinopol un conciliu în anul 869, prin care l-a excomunicat și anatematizat pe patriarhul Fotie. După trei ani, împăratul Vasile I l-a eliberat pe Fotie din exil, i-a încredințat educația copiilor săi și la numit profesor la Universitatea din Constantinopol. Fotie este un bun exemplu de învățat politician bizantin, care a demonstrat că se simțea la fel de bine și în palat, dar și în Biserică.¹⁴

După moartea patriarhului Ignatie, în anul 877, Fotie va fi repus pe scaunul patriarhal, iar în anul 879, el va convoca un conciliu, la care va participa delegații papali și cei ai patriarhilor răsăriteni. Acest conciliu va anula anatema și excomunicarea lui Fotie de la conciliul din anul 869. Astfel, în urma acestui conciliu, se va reface comuniunea dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană¹⁵ până în anul 1054, când a avut loc Marea Schismă. Fotie va rămâne pe scaunul patriarhal până în anul 886, când noul împărat Leon al VI Înteleptul/Filosoful (886-912), l-a obligat să demisioneze, sub pretextul că a participat la un complot împotriva lui.¹⁶ Scriitorii bizantini amintesc faptul că împăratul Leon al VI-lea l-a

¹³ R. Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Lidia București, 2003, 282.

¹⁴ T. E. Gregory, *op.cit.*, p. 230.

¹⁵ Pr. J. A. McGukin, *Dicționar de teologie patristică*, Traducere din limba engleză Dragoș Dâscă și Alin Bogdan Mihăilescu, Ediție îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Doxologia Iași, 2014, 207.

¹⁶ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 219-220.

numit odată, la mânie, pe Fotie „*față de khazar*”, dar nu se știe dacă era doar o insultă sau o aluzie la originea lui etnică.¹⁷ În locul lui Fotie, împăratul Leon al VI-lea l-a numit patriarh pe fratele său Ștefan I (866-893), care era în vârstă de numai șaisprezece ani. Fotie va fi trimis într-o mănăstire de lângă Constantinopol, unde se pare că a murit în anul 893. Biserica Ortodoxă l-a proclamat ca sfânt, iar pomenirea lui are loc în 6 februarie.¹⁸

Pe parcursul vieții sale, Fotie a fost de două ori patriarh al Constantinopolului și datorită faptului că a fost într-un conflict permanent cu papa, acesta va duce la schisma din anul 867. De asemenea, Fotie a fost profund implicat în afacerile politice ale vremii sale, iar din numeroasele sale scrisori către domnitorii străini, dar și către unii lideri religioși, demonstrează vastele sale cunoștințe, perspicacitatea psihologică, dar și hotărârea de a susține interesele Bizanțului în toate zonele geografice. El a fost unul dintre cei mai importanți modelatori ai măsurilor expansioniste care vor caracteriza statul și Biserica Bizantină din următoarele două secole.¹⁹

Fotie a fost cel mai valoros scriitor bisericesc și profan din secolul al IX-lea, dar și un savant erudit, care a fost admirat de către discipolii săi, iar numele lui a rămas la loc de cinste în istoria bisericească, dar și cea a Imperiului Bizantin.²⁰ De la Fotie au rămas numeroase opere profane și teologice. Prin scrierile sale, el a contribuit la reînvierea interesului pentru literatura antică la Constantinopol. Aceste scrieri, care au fost numeroase și pe diferite teme, ne oferă o importantă perspectivă asupra vieții intelectuale din Bizanț. Ca și majoritatea intelectualilor bizantini, Fotie nu a văzut o contradicție între temele profane și cele teologice. Pe parcursul vieții sale, el a fost un iubitor de cultură, iar la Constantinopol, a condus un cerc de prieteni intelectuali care citeau și recenzau scrierile din

¹⁷ https://ro.wikipedia.org/wiki/Fotie_I_al_Constantinopolului, accesat la 27.05. 2021.

¹⁸ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 220.

¹⁹ T. E. Gregory, *op.cit.*, 229.

²⁰ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 521.

Antichitate și până în zilele lor. Astfel, rezultatele cercului său de lectură vor fi publicate în cea mai renumită carte a sa.²¹

Așadar, dintre scrierile sale, un loc prioritar îl ocupă *Myriobiblion* (o mie de cărți) sau *Biblioteca*, care conținea descrierea a trei sute optzeci și șase de cărți pe care le-a citit el împreună cu prietenii lui. În această carte sunt analizate cu finețe critică scrierile autorilor bisericești, clasici, istorici, oratori, gramatici, medici, romancieri și naturaliști.²² Această carte a fost scrisă înainte de anul 856 și se pare că ea a fost adresată fratelui său, Tarasie, care nu era în Constantinopol. Cărțile, pe care Fotie le prezintă în această lucrare, existau în vremea lui, dar azi din păcate sunt pierdute. Astfel, *Biblioteca* ne dă informații foarte prețioase despre literatura antică și arată gusturile intelectualilor din secolul al IX-lea.²³ De asemenea, ea prezintă o mare valoare pentru literatura teologică, deoarece o mare parte a istoricilor bisericești, dogmatiştilor și exegeților concilii și vieți ale Sfinților au ajuns să fie cunoscuți datorită ei, pentru că multe din aceste scrieri s-au pierdut, și ele s-au păstrat în *Biblioteca*.²⁴ Cu toate că Fotie și cercul său de prieteni au început cu multă râvnă această carte, ea fiind încredințată fratelui său pentru a fi continuată, ea a rămas neterminată.²⁵

În această carte, el a dorit să salveze și să facă cunoscute bogățiile științei autentice, rezumând numai puțin de două sute șaptezeci și nouă de opere, cu adnotații și date despre viața autorilor, iar unele aveau și anumite aprecieri critice. Din această carte au lipsit poezii, dar și numeroși istorici și filologi importanți, deoarece scopul cărții a fost acela de a informa pe contemporanii săi despre operele care nu au fost cunoscute.

²¹ Pr. J. A. McGukin, *op.cit.*, 207.

²² A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâr, studiu introductiv de Ionuț-Alexandru Tudorie, Polirom, Iași, 2010, 306.

²³ T. E. Gregory, *op.cit.*, 229.

²⁴ A. A. Vasiliev, *op.cit.*, 306.

²⁵ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 521.

O altă scriere importantă este *Lexicon*, un dicționar de cuvinte și expresii, care i se păreau mai interesante dar și mai problematice, unde erau explicați termenii vechi și care acum numai erau înțeleși.²⁶ De asemenea, în această carte sunt păstrate multe fraze din cărți antice, care s-au pierdut și din care Fotie citează pasaje întregi.²⁷ În cea mai mare parte *Lexiconul* se sprijină pe materialul lexicografic al lui Harpocracion, al lui: Diogenian, Pausanias, Apion, Heliodor, Apoloniou și alți scriitori. Din manualele didactice, care au fost scrise pentru studenți și în care tratează despre topică, în afară de unele fragmente, restul s-au pierdut.

De la Fotie au rămas și două sute optzeci de scrisori, care au conținut diferit. Dintre acestea, cele care au conținut teologic și științific, cele mai multe sunt atașate în opera *Amfilochia*. Celelalte scrisori sunt epistole de consolare, recomandare și curtoazie.²⁸ Scrisorile lui Fotie reprezintă un document important pentru cunoașterea istoriei bizantine din a doua jumătate a secolului al IX-lea.

Dintre operele teologice, cea mai mare este *Amfilochia*, care este dedicată mitropolitului Amfilohie al Cizicului. Ea a fost scrisă în timpul primului exil (867-877), când Fotie se plânge de privațiunile, pe care le-a suferit, dar și de lipsa copiștilor. Această operă conține răspunsul la trei sute douăzeci și patru de întrebări ale lui Amfilohie cu privire la anumite probleme de ordin scripuristic (exegeză, dar și la unele pasaje mai greu de interpretat din Evanghelii), dar și dogmatic (problema mântuirii), care sunt mai greu de interpretat. În răspunsurile sale, Fotie citează din Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ioan Damaschin, dar și din alți Sfinți Părinți. Pe lângă probleme teologice, în această carte sunt tratate probleme și din domeniul filosofiei, medicinei, științelor naturii, gramaticii și istoriei.

²⁶ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, 194.

²⁷ A. A. Vasiliev, *op.cit.*, 306.

²⁸ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M., Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 522.

Despre mistagogia Sfântului Spirit/Duh este o scriere cu caracter polemic fiind îndreptată împotriva latinilor, despre Filioque.

Împotriva maniheilor este de asemenea, tot o scriere cu caracter polemic împotriva ereziei pavlicienilor, pe care el o consideră ca o reînviere a ereziei maniheilor.

Prin viața și activitatea sa, Fotie a fost un exponent al timpului său, un purtător al vanității și orgoliului grecesc, de neamuri mărețe față de „barbarii”, din Apus. El a fost un mare admirator al culturii și științei clasice elene, pe care s-a străduit să o răspândească cât mai mult, reușind astfel să reînvie dragostea pentru studiul clasicilor.²⁹

Simeon Metafrastul/Logofătul 900-987

Simeon Metafrastul/Logofătul s-a născut în Constantinopol în jurul anului 900, dintr-o familie nobilă și bogată, care avea demnități și funcții la Curtea imperială. El a beneficiat de o educație aleasă, strălucind în toate științele vremii sale,³⁰ iar Mihail Psellos (1018-1078) îl prezintă ca fiind un om de cultură, dar și un excelent retor, care era versat în filosofie. Datorită personalității sale, Simeon Metafrastul va ajunge demnitar la Curtea imperială, ocupând mai multe funcții de înalt demnitar pe parcursul vieții.

El și-a început cariera de înalt funcționar imperial la curtea lui Constantin al VII-lea/ Porfirogenetul (în timpul celei de-a doua domnii a acestuia, 945-959), carieră pe care o va continua și sub următorii trei împărați. Astfel, în timpul domniei lui Roman al II-lea Lecapenos (959-963), Simeon Metafrastul a fost *protosekretis* (șef al cancelariei imperiale), cu titlul de patrician. După moartea împăratului, se pare că el a făcut parte din consiliul de regență care a condus Imperiul Bizantin timp de

²⁹ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 220-222.

³⁰ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Introducere la Simeon Metafrastul*, în: *Filocalia*, vol. 5, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ediția a II-a, Harisma, București, 1995, 281-282.

șase luni. Simeon Metafrastul a avut un rol mai mic în administrația imperială, din timpul domniei lui Nichifor al II-lea Focas (963-969). După anumite indicii se pare că Simeon Metafrastul ar fi fost implicat în elaborarea legislației din timpul acestui împărat, în mod special la legea promulgată în anul 964. Această lege îngrădea creșterea mării proprietăți ecleziastice, dar încuraja ridicarea de mănăstiri, fiind astfel unul dintre momentele cele mai îndrăznețe ale legislației bizantine.

După asasinarea împăratului Nichifor al II-lea Focas în anul 969, Simeon Metafrastul va deține din nou ranguri înalte la curtea noului împărat Ioan Tzimiskes (969-976). Astfel, Simeon Metafrastul a devenit *Magistros* (μάγιστρος) și va conduce administrația militară, cu titlul de *logothet al stratiotilor* (λογοθέτης τοῦ στρατιωτικοῦ). După ce și-a îndeplinit cu responsabilitate această funcție, el va fi avansat la rangul de *logothet al dromului* (λογοθέτης τοῦ δρόμου), post de mare prestigiu, care implica în acea perioadă relațiile cu ambasadorii puterilor străine, supravegherea cetățenilor străini, dar și menținerea în stare de funcționare a comunicațiilor și poștei imperiale.³¹

Din cele relatate de cronicarul arab Ihaia Ibn Said din Antiohia, Simeon Metafrastul va atinge apogeul carierei sale la începutul domniei împăratului Vasile al II-lea Macedoneanul (976-1025).³² La sfârșitul vieții sale Simeon Metafrastul s-a retras într-o mănăstire și în această ultimă perioadă a vieții s-a dedicat și mai mult scrisului. El a murit în 28 noiembrie 987, iar Biserica Răsăriteană l-a trecut în rândul sfinților, făcându-i pomenirea în 9 noiembrie³³ și 28 noiembrie.³⁴

Simeon Metafrastul s-a distins ca un aghiograf de excepție, iar supranumele de „Metafrastul” l-a primit după aghiografiile sale intitulate *Menologhion*. Ele au fost alcătuite la îndemnul împăratului

³¹ https://ro.orthodoxwiki.org/Simeon_Metafrastul, accesat la 30.05. 2021.

³² Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 523-524.

³³ *Sinaxar Ortodox general, Dicționar aghiografic*, Îngrijit de Arhim. I. Bălan, Editura Episcopiei Romanului 1998, 55.

³⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 246.

Constantin al VII-lea Porfirogenetul și au fost împodobite cu înflorituri poetice, din alte „Vieți” ale martirilor și ale sfinților, mai vechi, cum ar fi: „Viața Sfântului Eftimie, Viața Sfântului Chiriac, Viața Sfântului Spiridon al Trimitundei, dar și ale altor sfinți.”³⁵ Această colecție de vieți ale sfinților și martirilor au fost organizate pe zile și luni, începând din luna septembrie, prima lună a anului bisericesc și terminând cu luna august, ultima lună. Simeon Metafrastul s-a apucat să scrie *Menologhionul*, datorită faptului că vechile acte martirice și viețile sfinților, nu mai corespundeau gusturilor cercurilor culte din Bizanț și nici nivelului științific și filosofic la care a ajuns societatea bizantină, în urma reînvierii studiului literaturii clasice grecești.³⁶

Așadar, informațiile pe care le-a avut au fost prelucrate cu multă iscusință, după preferințele cititorilor din vremea sa, reușind astfel să le trezească și mai mult interesul pentru studiul clasicilor. Ceea ce a fost primordial pentru Simeon Metafrastul atunci când și-a ales materialul, pe care l-a stilizat și prelucrat, a fost dorința sa de a evidenția cel mai mult părțile epice și înălțătoare, decât pe cele istorice. Faptul că a fost acuzat de alcătuirea legendelor și martiriilor fictive, se dovedește că este neîntemeiată. Un al motiv pentru care Simeon Metafrastul a scris *Menologhionul* a fost acela de a cuprinde îndemnuri morale și exemple de sfințenie.³⁷

Această vastă activitate pe care a desfășurat-o în domeniul aghiografiei, face ca în colecția Migne (P.G. 114-116) să avem de la el o sută treizeci și opt de vieți ale Sfinților, iar opera a avut o mare influență.³⁸ Biserica a trecut colecția de vieți ale sfinților și martirilor la slujbele din fiecare zi, și astfel copiștii particulari sau oficiali le-au multiplicat, și astfel s-a ajuns să avem peste șapte sute de copii manuscrise, care cuprind aceste minologii sau sinaxare, în bibliotecile din Răsărit și Apus.

³⁵ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 524.

³⁶ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 246.

³⁷ R. Rus, *op.cit.*, 775.

³⁸ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, 284.

Simeon Metafrastul este autorul unei *Cronici* (Cronografia anilor de la 813-961), dar și al unei „colecții de maxime etice” la alcătuirea căreia a folosit operele Sfinților Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Macarie Egipteanul.³⁹ De asemenea, de la Simeon Metafrastul au rămas, câteva scrisori/epistole (25), un poem cu privire la moartea împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul și un număr de scrieri religioase, imne și rugăciuni, care sunt încă folosite în liturghia ortodoxă, un compendiu al canoanelor ecleziastice, în care face un rezumat al canoanelor Conciliilor Ecumenice.⁴⁰

Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022)

În secolele al X-XI-lea, teologia și spiritualitatea răsăriteană este dominată de viața, activitatea și opera Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022); desfășurată în apropierea capitalei bizantine, la mănăstirile Studion, Sfântul Mamas și Sfânta Marina.⁴¹ Așa cum afirmă un renumit bizantinolog, Sfântul Simeon Noul Teolog se află în vârful istoriei bizantine,⁴² fiind cel mai profund teolog mistic.⁴³

Personalitate de primă mărime a epocii teologice bizantine⁴⁴ posterioară, Conciliilor Ecumenice, Sfântul Simeon Noul Teolog a lăsat o puternică impresie și amintire în conștiința contemporanilor săi. Astfel, la numai treizeci de ani de la moartea sa, el este trecut în rândul sfinților, primind în același timp și supranumele de „*Noul Teolog*”; fapt care ne aduce aminte de ceilalți doi mari înaintași ai săi, Sfântul Apostol Ioan, și

³⁹ Preot prof. dr. I. R., Preot prof. dr. Milan, Șesan, Preot prof. dr. Teodor, Bodogae, *op.cit.*, 524.

⁴⁰ https://ro.orthodoxwiki.org/Simeon_Metafrastul, accesat la 30.05. 2021.

⁴¹ Ieromonah N. D. Stoenescu, Învățătura despre Sfânta Treime în Imnurile Sfântului Simeon Noul Teolog, *Mitropolia Banatului*, 5-6 (1985), 323.

⁴² H.-G. Beck, *Mileniul Bizantin*, Traducere din limba germană Lidia Rus, Prefață la ediția în limba română Remus Rus, Nemira, București, 2015, 286.

⁴³ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 524.

⁴⁴ Arhim. Simeon, *Symeon le Nouveau Théologien-maître de le théologie vécue*, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, Paris, 1967, nr. 59, p. 148.

Sfântul Grigore din Nazianz (329-390). Sfântul Simeon Noul Teolog se leagă de aceștia, atât prin valoarea operei sale, dar și prin înalta și adâncă trăire spirituală a adevărilor creștine, din care își trăgea vigoarea întreaga sa operă teologică.

Teologia Sfântului Simeon Noul Teolog, are un pronunțat caracter empiric „care ține de tradiția vie din mediul monastic”⁴⁵ la care am adăuga faptul că ea își are izvorul într-o cugetare asupra adevărilor evanghelice, experimentate și verificate prin viața sa personală⁴⁶ pe parcursul zecilor de ani de nevoințe ascetice. Viața lui spirituală a scos în evidență și teologia pe care se întemeia. Este vorba de verificarea prin trăire a unor adevăruri și de clasificarea altora, pe baza experiențelor spirituale. În scrisul lui avem așadar, pe de o parte, un document, în care s-a înscris nivelul înalt, pe care l-a atins spiritualitatea răsăriteană, iar pe de altă parte; punctul de plecare pentru alte realizări. El este un realizator și un ctitor, căci experiența sa a însemnat un izvor important pentru intensă viață spirituală din secolele al XIII-lea și al XIV-lea, iar opera lui o rară și preafrumoasă pagină din poemul râvnei creștine, pe calea asemănării divine, pregătind temeiurile doctrinare ale palamismului de mai târziu,⁴⁷ dar și un ecou profund în sufletele celor care i-au parcurs opera. Astfel mișcarea isihastă, care se va dezvolta peste trei secole, va avea la bază gândirea și opera Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care îl revendică drept premergător al ei.⁴⁸

Viața și opera Sfântului Simeon Noul Teolog, deși extraordinar de bogată prin înalta viziune și înțelegere mistică la care s-a ridicat, ne este puțin cunoscută și atât cât cunoaștem din ea, o datorăm celor scrise

⁴⁵ J. Darrouzes, *Introduction la Symeon-le-Nouveau-Théologien, Traités théologiques et éthiques*, Sources Chrétiennes, Paris, 1966, tome I, 35.

⁴⁶ Drd. E. Banu, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, *Studii Teologice*, 1-2 (1980), 81.

⁴⁷ Magistru I. I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, *Studii Teologice*, 7-8 (1956), 472.

⁴⁸ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 525.

despre el de ucenicul său Nechita Stethatos/Pieptosul.⁴⁹ (D.S.E.11, col. 224-230). Ea rămâne principala noastră bază de informare, putând fi completată, prin notări, autobiografie, presărate în operele sale.

Sfântul Simeon s-a născut la sfârșitul anului 949, în orașul Galata din provincia micro asiatică Paflagonia într-o familie bogată și influentă aparținând aristocrației provinciale locale.⁵⁰ Părinții săi Vasile și Teofana, dorind să-i dea o educație aleasă tânărului Gheorghe, (acesta a fost numele său de botez), l-au trimis la Constantinopol în anul 960, pe când avea unsprezece ani, la unchiul său. Acesta era înalt demnitar imperial cu mare influență la Palatul imperial și în același timp era un mare favorit al împăratului Roman al II-lea Lekapenos (959-963), care-l destina unei cariere administrative de mare perspectivă.⁵¹ La Constantinopol, Sfântul Simeon a urmat studiile secundare, așa-numita instrucție enciclică, care cuprindea cele șapte arte liberale: gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, astronomia și muzica. După finalizarea studiilor, unchiul său l-a numit spătar. Sfântul Simeon a acceptat această funcție numai pentru a satisface dorința unchiului și a părinților lui, deoarece gândul său era de a o părăsi cât mai curând atunci când se va ivi ocazia.⁵²

În urma dispariției subite a unchiului său, pe când avea doar paisprezece ani (în anul 963, în tulburările politice, care au dus la căderea de la putere a atotputernicului prim-ministru de sub domnia lui Roman al II-lea, eunucul Iosif Vringas, paflagonian și el) – tânărul Gheorghe încearcă, fără succes însă, să intre în celebra mănăstire Studion din Capitala bizantină. Aici, l-a întâlnit pe monahul îmbunătățit Simeon Studitul, zis Evlaviosul, care va deveni de acum înainte părintele său

⁴⁹ I. Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Sibiu, 1996, 161.

⁵⁰ I. Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, Traducere din limba engleză de Ioana Stoicescu și Maria-Magdalena Rusen. Ediție îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi, Sofia, București, 2010, 40.

⁵¹ Drd. I. I. Ică, Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Mitropolia Ardealului*, 3 (1987), 31-32.

⁵² Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L. D. Colda, *op.cit.*, 252.

sufletesc pentru toată viața. Simeon Studitul este cel care l-a inițiat pe Sfântul Simeon Noul Teolog în tainele contemplării lui Dumnezeu.⁵³

Până în anul 977, el va continua să trăiască în lume, în casa unui patrician de a cărei administrație se ocupa în timpul zilei, urmând în această perioadă sfaturile ascetice ale lui Simeon Evlaviosul și ale Părinților filocalici Marcu Ascetul/Eremitul, Diadoh al Foticeii și Sfântul Ioan Scărarul. Astfel, în timpul unei privegheri și rugăciuni de noapte, tânărul Gheorghe are la vârsta de douăzeci de ani (aproximativ în anul 970) prima experiență a vederii luminii dumnezeiești, dar și prima tentativă nereușită, de a intra la mănăstirea Studion.

Între anii 970-976, tânărul Gheorghe, se afirmă în plan civil, ajungând senator și spatharocubicular, dar trece printr-o perioadă de criză „mondenă” destul de febrilă, până la a uita aproape cu desăvârșire de vederea luminii și sfaturile părintelui său spiritual Simeon Evlaviosul. Probabil că experiența deșertăciunii lumii, și a strălucirilor ei, l-au condus pe Sfântul Simeon Noul Teolog la conversiunea monastică definitivă. Astfel în anul 977, pe când era în vârstă de douăzeci și șapte de ani, după o călătorie în Paflagonia, el și-a lichidat proprietățile, împărțind o mare parte din ele săracilor.⁵⁴ El a dorit să se despartă de ceea ce îl ținea legat de această lume, după care va avea un prim contact cu opera Sfântului Ioan Scărarul (579-659). Așadar, pe când încă era acasă, el citește *Scara* Sfântului Ioan Scărarul și fiind impresionant de ea, se dedică unor nevoițe ascetice austere respingând toate pledoariile bătrânului său tată de a-și abandona vocația. Tatăl său dorea ca Sfântul Simeon să se căsătorească și să-și întemeieze o familie. Evident că Sfântul Simeon a refuzat, simțindu-se mai atras de cele spirituale decât de cele materiale. Astfel el se întoarce în Capitală, și intră în mănăstirea Studion, unde rămâne mai puțin de un an. La început, el a fost primit de către egumenul Petru rămânând în grija lui, iar din acest moment se angajează într-un riguros program ascetic, pe care îl va practica până la sfârșitul vieții.

⁵³ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 525.

⁵⁴ Drd. I. I. Ică, *op.cit.*, 32.

La mănăstirea Studion, Sfântul Simeon Noul Teolog l-a regăsit pe vechiul său părinte spiritual, Simeon Evlaviosul, devenind imediat ucenicul său credincios, arătând o mare râvnă în a-l asculta, dar mai ales de a-și îndeplini toate datoriile vieții ascetice. Din nefericire această conlucrare cu părintele său spiritual nu a fost de lungă durată, deoarece în această mănăstire chinovială în care se acorda mai multă importanță poruncii, uniformității și puterii monarhice a starețului, atașarea de părintele său spiritual va provoca curând, o nemulțumire printre călugări. În această situație, egumenul l-a chemat de mai multe ori la el pe tânărul Simeon cerându-i să se conformeze mai mult rânduielilor chinoviale și să părăsească pe părintele său spiritual Simeon Evlaviosul,⁵⁵ căruia îi datora atât de mult în această nouă viață, pe care acesta i-a descoperit-o.

Acest atașament entuziast pe care l-a avut față de persoana părintelui său spiritual va duce, în cele din urmă, la înlăturarea sa din mănăstirea Studion, după numai câteva luni de la intrare. Simeon Evlaviosul și-a manifestat aceeași grijă și iubire față de fiul său spiritual recomandându-l egumenului Antonie de la mănăstirea Sfântul Mamas (situată nu departe de Studion, lângă poarta Xylokerkos a cetății).⁵⁶ El a intrat în această mănăstire ca începător, rămânând mai departe sub călăuzirea spirituală a lui Simeon Evlaviosul, care nu părăsise mănăstirea Studion.⁵⁷ Datorită faptului că bătrânul său părinte spiritual îl cerceta mai de aproape pe ucenic și văzându-l aprins tot mai mult de dragostea dumnezeiască, l-a făcut monah. De atunci, Sfântul Simeon a ajuns mai desăvârșit în fapte bune și dându-se cu totul la liniște, se îndeletnicea cu citirea Sfintelor Scripturi a operelor Sfinților Părinți, dar mai ales cu

⁵⁵ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *În lumina lui Hristos*, traducere de Pr. conf. dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, București, 1997, 15.

⁵⁶ Diac. I. I. Ică jr. *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în: *Sfântul Simeon Noul Teolog. Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Studiu introductiv și traducere. Diac. Ioan I. Ică jr. și un studiu de ieromonah Alexander Golizin, Deisis Sibiu, 1998, 14.

⁵⁷ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *op.cit.*, 15.

rugăciunea. El se împărtășea în fiecare zi cu dumnezeieștile taine, apoi toată săptămâna mânca numai verdețuri și semințe, iar la praznice și în zilele de Duminică mânca împreună cu ceilalți frați. Sfântul Simeon Noul Teolog practica un ascetism riguros, el dormea foarte puțin, jos pe o rogojină și pe o piele de oaie. La duminici, și la praznice, priveghea de seara și până dimineața și nici atunci nu dormea, așa după cum făcea și marele Arsenie, iar apoi după ce răsărea soarele se ducea iarăși la rugăciune.

Niciodată nu vorbea în deșert fiind întotdeauna, în toate cu luare aminte la sine și stătea toată ziua închis în chilia sa. Când ieșea din chilie părea ca și cum ar fi fost spălat cu lacrimi, ca și para focului din pricina rugăciunii intense pe care o practica. Sfântul Simeon citea Viețile Sfinților și după ce termina de citit se îndeletnicea cu scrisul. De câte ori bătea toaca se ducea la biserică și asculta cu luare aminte Sfânta slujbă, iar când se săvârșea dumnezeiasca Liturghie, după citirea Sfintei Evanghelii, intra într-un paradis al bisericii și închizând ușa, asculta pe preot cu lacrimi.

La sfârșitul Sfintei Liturghii mergea la împărtășanie, iar după aceea se ducea la chilia sa unde lua obișnuita lui mâncare. Priveghea până la miezul nopții și dormea puțin, după care se scula și se ruga împreună cu ceilalți frați. Sfântul și Marele Post îl petrecea toată săptămâna nemâncat, iar sâmbăta și duminica mânca la trapeză ceea ce mâncau și ceilalți. Nu dormea niciodată culcat, ci plecând capul pe mâna sa, gusta cam un ceas de somn. Astfel erau nevoințele Sfântului Simeon. După doi ani, el a ajuns la desăvârșire și s-a împluternicit de darul Sfântului Spirit rostind cuvinte frumoase în mijlocul Bisericii lui Hristos. Când părintele său spiritual l-a văzut că a ajuns bărbat desăvârșit, a socotit cu înțelepciune să-l hirotonească preot și să-l pună ca o făclie în sfeșnicul Bisericii ca să-i lumineze pe toți,⁵⁸ dar mai ales să urmeze viața sa plină de sfințenie.

⁵⁸ *Viețile Sfinților pe luna octombrie*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1992, 333-334.

La vârsta de treizeci și unu de ani, după o perioadă de trei ani, timp în care Sfântul Simeon Noul Teolog a dus o astfel de viață, la moartea egumenului Antonie, el a fost ales de către călugării de la Sfântul Mamas egumen. Patriarhul Nicolae II Hrisoverghi (979-991) a aprobat această dorință a călugărilor în anul 980.⁵⁹ Din acest moment, Sfântul Simeon a început să conducă mănăstirea și pe viețuitorii ei, timp de douăzeci și cinci de ani. Mănăstirea Sfântul Mamas, a fost întemeiată în timpul împăratului Mauriciu (582-602), la sfârșitul secolului al VI-lea. Ea a fost situată, potrivit mărturisirii lui Nechita Stethatul/Pieptosul, în partea apuseană a Constantinopolului, nu departe de poarta Xylokerkos, azi Belgrad Kapu. În timpul Sfântului Simeon, mănăstirea se găsea într-o stare foarte avansată de degradare. Astfel, cea mai mare parte a clădirilor era în ruină și, după cum spune Nechita „*nu mai erau un refugiu sau un sălaș de călugări, ci locul de întâlnire al oamenilor lumești*”.⁶⁰ De la început Sfântul Simeon a trecut imediat la reconstrucția clădirilor căzute în paragină. Este interesant de văzut cu ce succes a reușit acest om de viață lăuntrică să întreprindă aceste lucrări de reconstrucție materială și de organizare.⁶¹

Restaurarea spirituală a vieții mănăstirești, dar și mijloacele folosite de Sfântul Simeon pentru a atinge această viață ne interesează cel mai mult. El a reușit ca prin celebrele *Cateheze*, pe care le-a adresat monahilor săi, să transforme mănăstirea într-un mare centru spiritual, care atrăgea creștini de pretutindeni. În același timp să insuflă o nouă viață monahismului bizantin, prin crearea unei puternice mișcări de reînviore spirituală de o deosebită importanță pentru Biserică.

Personalitatea Sfântului Simeon a reușit să atragă ucenici cu virtuți și cu abilități excepționale. Astfel pe unul dintre ei, Arsenie îl va

⁵⁹ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *op.cit.*, 15.

⁶⁰ *Viața*, 34, 2-4, Un grand mystique byzantine. Vie de Symeon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicetas Shethatos. Texte grec inédit, édité par I. Hausherr, *Orientalia Christiana*, XII, 45, (1928), Roma, (presc. Vie), 1-228, text și traducere franceză.

⁶¹ *Viața*, 34, 12-22.

lăsa ulterior la conducerea comunității după retragerea sa. De asemenea, pe Nechita l-a însărcinat, și în acest sens nu s-a înșelat, ca el să editeze scrierile sale.⁶² Viața plină de sfințenie a Sfântului Simeon a cunoscut o mare răspândire și în afara mediului monahal și astfel veneau la el să-l vadă, dar mai ales pentru sfat oameni din afara cinului strict monahal, fiind iubit și apreciat de mulți laici. Un episcop latin, pe nume Ierotei, în căutarea pocăinței pentru un omor involuntar, este îndrumat spre Sfântului Simeon chiar de patriarh. El și-a găsit pacea sub călăuzirea sfântului, dorind ca mai departe să rămână în comunitatea sa. Este clar că, Sfântul Simeon a avut o reputație considerabilă câștigându-și adepți importanți, care l-au ajutat în dificultățile sale ulterioare.⁶³

Sfântul Simeon a reușit ca prin modul său de viață să devină din ce în ce mai cunoscut în rândurile populației din Constantinopol. Numeroase persoane importante îl cercetau, cerându-i să le fie îndrumător spiritual, ⁶⁴ dorind să se împărtășească cât mai mult din sfințenia vieții sale. Evident că după cum era de așteptat, aceste succese au avut și reversul lor, după cum se va vedea curând. Printre cei care au venit la el, atrași de predicile sale pline de foc și de sfințenia lui, s-au găsit și unii care au arătat după aceea semne de nestatornicie vrând să părăsească mănăstirea.

Nu putem spune că ruptura și neînțelegerile dintre Sfântul Simeon și călugării săi au fost cauzate de faptul că ar fi fost mai mult influențați de spiritul lumesc și de încălcarea regulilor vieții monahale. Ceea ce a dus la agravarea conflictului a fost modul diferit în care înțelegeau viața spirituală. Insistența Sfântului Simeon de a dori ca toți să-i urmeze pe Părinții din vechime, pe calea lor ascetică și mistică, le părea multora ca o exigență prea radicală, dar și prea grea pentru ei. Pentru Sfântul Simeon,

⁶² *Viața* 45-51.

⁶³ Ieromonah A. Golitzin, *Simeon Noul Teolog, Viața, epoca, gândirea*, în: *Sfântul Simeon Noul Teolog. Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Studiu introductiv și traducere. Diac. Ioan I. Ică jr. și un studiu de ieromonah Alexander Golizin, Deisis Sibiu, 1998, 428.

⁶⁴ *Viața* 54, 5; 55, 1-2f.

dimpotrivă, ea reprezenta o condiție indispensabilă a vieții creștine, considerând că cea mai primejdioasă dintre erezii era aceea de a gândi că Biserica lui Dumnezeu nu are în vremea prezentă aceeași plinătate de daruri ca în timpurile vechi. Ca urmare, aceste daruri erau asigurate celor care, azi ca și ieri, la caută cu smerenie și spirit de jertfă. De aceea era inevitabilă în această privință, nașterea unui conflict ascuțit între Simeon și o parte a călugărilor săi.⁶⁵

Finalitatea acestei stări conflictuale o cunoaștem din *Viața* scrisă de Nechita Stethatul. Astfel, după o perioadă de cincisprezece ani în care Sfântul Simeon a condus mănăstirea, deci în anul 995/996, aproximativ treizeci de monahi, în majoritate frați, s-au revoltat împotriva egumenului noaptea la o utrenie.⁶⁶ Însă complotul a eșuat, datorită calmului Sfântului Simeon, care rămase „*nemișcat*” la locul său, „*surâzător și senin*”, „*cu privirea fixată asupra atacatorilor săi*.”⁶⁷ Aceștia au fost subjugați de farmecul sfintei sale personalități, sau cum arată Nechita Stethatul, „*harul care locuia în Simeon îi ținea departe și îi respingea*.”⁶⁸ Majoritatea călugărilor nu au luat parte la tulburare și răzvrățiții nu au îndrăznit să se atingă de Sfântul Simeon. După multă gălăgie ei „*fugiră din biserică alergând*”, sparseră zăvoarele porții mănăstirii și s-au îndreptat spre oraș la patriarhie, unde au depus o plângere împotriva starețului lor și au cerut intervenția patriarhului Sisinie al II-lea (995-998).

Acesta a cercetat situația ivită, dând dreptate Sfântului Simeon, dar în același timp i-a pedepsit pe călugării răzvrățiți. Pedepsa pe care au primit-o călugării a fost repede anulată, ca urmare a mijlocirii Sfântului Simeon, care a făcut tot ceea ce depindea de el pentru a-i face pe răzvrățiți să revină și să înceapă o nouă viață. După ce aceste evenimente au luat sfârșit, Sfântul Simeon a condus mai departe timp de încă zece ani pe monahii de la Sfântul Mamas. Astfel în anul 1005, după

⁶⁵ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *op.cit.*, 34.

⁶⁶ Drd. I. I. Ică, *op.cit.*, 37-38.

⁶⁷ *Viața* 38, 10-18.

⁶⁸ *Viața* 39, 1-5.

ce o condus această mănăstire timp de douăzeci și cinci de ani, Sfântul Simeon s-a retras.

Prin rezultatele pe care le-a obținut Sfântul Simeon ca stareț, călăuzitor spiritual și înnoitor al vieții monahale, el a reușit să transforme mica mănăstire a Sfântului Mamas, care la venirea sa era în decădere și pe jumătate în ruină, într-un important centru spiritual unde înfloreau sfințenia, atrăgând creștini din toate părțile. El a insuflat o viață nouă monahismului bizantin și a dezvoltat o mișcare spirituală de o mare importanță pentru Biserică. Cu toate acestea, învățătura sa spirituală nu a fost acceptată de toată lumea și a provocat împotriviri,⁶⁹ care din nefericire au venit atât din partea călugărilor, dar și a înaltei ierarhii a Bisericii.

Cu toate mărturiile optimiste a lui Nechita asupra situației spirituale din mănăstirea Sfântul Mamas, dar și a prețuirii generale de care se bucura în această perioadă Sfântul Simeon, evenimentele care au survenit au arătat că personalitatea și învățătura sa spirituală continua să întâmpine o importantă rezistență în mediile bisericești din Constantinopol.⁷⁰ În acest moment, contestațiile veneau din partea unui membru al înaltei ierarhii a Bisericii, în persoana sinclului patriarhal (consilier intim), Ștefan al Alexinei, fost arhiepiscop al Nicomidiei, și care acum era în mare favoare la autoritățile imperiale și bisericești ale vremii, datorită științelor sale vaste, dar mai ales pentru calitățile sale de retor și diplomat. Cu toate că era arhiepiscop demisionar prin funcția sa de sincl, Ștefan deținea o importantă poziție în cadrul ierarhiei superioare exercitând o influență considerabilă atât asupra patriarhului cât și a conciliului, cu toate că era obligat de canoane, ca episcopii demisionari să renunțe la toate titlurile eclesiastice și civile.

Pe lângă acestea, Ștefan era o personalitate politică și chiar diplomatică, după cum se vede din faptul că împăratul Vasile al II-lea l-a

⁶⁹ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *op.cit.*, 37-38.

⁷⁰ *Ibid.*, 39-40.

trimis în anul 976, în calitate de reprezentant al său pentru a-l convinge pe generalul răzvrătit Bardas Scleros să renunțe la răzvrătirea sa. După relatarea cronicarului Chedrenos, el a fost ales ca fiind „*destoinic să liniștească, să îndulcească prin farmecul cuvântului său firile cele mai neînduplecate.*” Cu toate acestea, el nu a reușit în misiunea sa. Legat de cunoștințele sale teologice, reiese clar că ea era foarte diferită de cea a Sfântului Simeon și cu siguranță că acesta a fost principalul motiv al conflictului lor. S-a iscat astfel, un conflict între o teologie de carte scolastică, ruptă din viața spirituală, dar cu toate acestea, formal ortodoxă și conservatoare, și cea care se prezintă ca o expresie a Spiritului Sfânt care învederează necuprinderea și taina lui Dumnezeu, ca și descoperirea Sa în experiența mistică a sfinților.

Teologia Sfântului Simeon nega dreptul de a vorbi despre Dumnezeu și recunoștea întru totul autoritatea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, persoanelor care nu au în ele pe Spiritul/Duhul Sfânt, dar pentru el aceasta este o autoritate lăuntrică, înțeleasă numai la lumina Spiritului/Duhului. Cele trei *Cuvântări teologice* pe care Sfântul Simeon, le-a scris în această perioadă a controverselor cu sinclul Ștefan, reflectă clar atmosfera spirituală a acestui conflict, mai mult spiritual decât dogmatic și neieșind din cadrele ortodoxiei.

Din acest moment a început un război îndelungat între mitropolitul Ștefan și Sfântul Simeon. El a durat aproape șase ani și s-a terminat la 3 ianuarie 1009, când Sfântul Simeon a fost exilat din mănăstirea sa. Putem deduce din aceste date că divergențele dintre sincl și Sfântul Simeon au început cu doi ani înainte de retragerea Sfântului Simeon, din egumenat și ele au contribuit, probabil, la hotărârea sa. De acum, Ștefan a început să atace persoana lui Simeon Evlaviosul punând la îndoială sfințenia sa, calomniindu-l ca fiind un om păcătos.

În această campanie denigratoare la adresa lui Simeon Evlaviosul, Ștefan a găsit simpatizanți atât la curtea patriarhală, și chiar printre unii călugări de la Sfântul Mamas, dovadă că el nu era un izolat în ierarhie și că dezbinările persistau în mănăstirea Sfântului Simeon. Sentința, pe care

a pronunțat-o conciliul a fost aplicată repede, iar Sfântul Simeon a luat drumul exilului.⁷¹ Astfel la 3 ianuarie 1009, Sfântul Simeon Noul Teolog este trimis în exil la Palukiton, pe coasta Asiei. Aici el s-a instalat într-un paraclis părgănit, închinat Sfintei Marina⁷², care era situat pe țărmul asiatic al Bosforului, lângă Chrysopolis (Scutari).⁷³ Cu toate aceste evenimente neplăcute Sfântul Simeon nu s-a lăsat descurajat, el a primit în dar de la fostul său fiu sufletească Hristofor Faguras, paraclisul Sfintei Marina care aparținea acestuia. Paraclisul era o mică mănăstire, în care Sfântul Simeon a rămas împreună cu unul dintre ucenicii săi care l-a urmat în exil.

Pe de altă parte, numeroși ucenici și admiratori ai Sfântul Simeon din capitală au fost înduioșați de prigoana împotriva lui. Ei au trimis un memoriu patriarhului, prin senatorul Genesios, care era fiu sufletească al Sfântului Simeon. Memoriul a fost citit într-o ședință a conciliului, iar patriarhul, care se dovedise pe tot parcursul disputei slab și nestatornic, sau care mai curând, urmărea înainte de toate pacea Bisericii, acceptă să revizuiască procesul Sfântului Simeon. El trebuia să ia în considerare și opinia publică, mai ales că susținătorii Sfântului Simeon ocupau poziții importante. În urma acestui memoriu, Sfântul Simeon a fost chemat din exil, iar la Constantinopol s-a întâlnit cu grupul admiratorilor săi, care l-au însoțit la patriarh. Acesta l-a primit cu cinste și, tot făcând aluzie la intenția sa de a-l ridica la episcopat, l-a sfătuit la mai multă moderație. Cu toate stăruințelor patriarhului, Sfântul Simeon a refuzat în mod categoric să cedeze arătând că nu el a fost acela care a început această ceartă cu sinclul. Conflictul său cu sinclul Ștefan s-a încheiat prin anul 1010/1011, în urma acestui compromis, care de altfel a fost destul de avantajos pentru Sfântul Simeon.⁷⁴

⁷¹ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *op.cit.*, 48-49.

⁷² J. Gouillard-Symeon le Jeune, *Le Théologien ou Le Nouveau Théologien*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1941, col. 2943.

⁷³ R. Rus, *op.cit.*, 778.

⁷⁴ Arhiepiscopul B. Krivocheine, *op.cit.*, 49-52.

Sfântul Simeon fiind reabilitat, a refuzat arhiepiscopatul oferit de patriarh drept compensație a exilului și a nedreptăților suferite. În schimbul unui compromis și a unei atitudini mai moderate în cazul cultului părintelui sufletesc, el se va întoarce din proprie voință în singurătatea de la Sfânta Marina, departe de agitația Capitalei. În această perioadă el redactează la Sfânta Marina majoritatea celor 58 de „*Imne ale iubirii/dragostei dumnezeiești*” și finalizează cele 225 de „*Capete teologice și practice*”, cu valoarea unui adevărat testament spiritual, la a căror redactare a început încă de când era egumen la Sfântul Mamas.⁷⁵

După treisprezece ani de viață în exil,⁷⁶ prezicându-și apropiatul sfârșit și împărtășindu-se, Sfântul Simeon își dă ultima suflare nu înainte de a da binecuvântarea monahilor să înceapă slujba înmormântării.⁷⁷ Sfântul Simeon a murit la 12 martie 1022⁷⁸, spunând mai înainte, după cum arată Nechita, ziua morții sale și a mutării moaștelor sale după 30 de ani. Canonizat în anul 1053, numele său s-a bucurat de un imens prestigiu, datorită vieții sale plină de sfințenie, care l-a și învrednicit de darul ales al viziunilor mistice, viziuni care îl așază între cei mai mari mistici experimentali al tuturor timpurilor.⁷⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog este pomenit în 12 martie și 12 octombrie.⁸⁰

Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog sunt deosebit de importante în domeniul misticii bizantine, deoarece în ele se oglindesc concepția despre viața spirituală a omului, care, prin rugăciune, dar și printr-o adâncă și intensă contemplație, reușește să vadă cu ochii sufletului lumina divină.⁸¹ Prin scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, teologia mistică bizantină atinge punctul său cel mai înalt. În aceste

⁷⁵ Drd. I. I. Ică, *op.cit.*, 40.

⁷⁶ *Viața* 128, 1.

⁷⁷ Ieromonah A. Golitzin, *op.cit.*, 435.

⁷⁸ *Viața* 128, 21.

⁷⁹ I. G. Savin, *op.cit.*, 161.

⁸⁰ *Sinaxar Ortodox general, Dicționar aghiografic, op.cit.*, 341.

⁸¹ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M., Șesan, Preot prof. dr. T., Bodogae, *op.cit.*, 525.

scrieri, el a dezvoltat ideile mistice ale înaintașilor săi Evagrie Ponticul, Marcu Ascetul/Ermitul, Diadoh al Foticeii, Sfântul Ioan Scărarul, Dionisie-Pseudo Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Astfel scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog vor fi izvorul de inspirație pentru teologia mistică răsăriteană, dar și pentru cea apuseană.⁸² Așadar, prin scrierile sale Sfântul Simeon Noul Teolog este fără îndoială, cel mai mare teolog bizantin.⁸³

De la Sfântul Simeon Noul Teolog ne-au rămas următoarele opere: *Catehezele* cuprind cuvântările rostite de Sfântul Simeon în perioada dintre anii 980-1005 când, de la vârsta de treizeci și unu de ani și până la cincizeci și șase de ani, a fost egumen al mănăstirii Sfântul Mamas din Constantinopol. Ele sunt scrise, mai exact în prima perioadă a egumenatului, care s-a încheiat cu revolta monahilor din anii 997/998 la care face aluzie ultima Cateheză (34). Cele 34 de Cateheze la care se adaugă și cele 2 atât de interesante și directe în confesiunea și în tonul lor personal „mulțumiri (eucharistai) către Dumnezeu pentru darurile și binefacerile de care s-a învrednicit” – constituie documentul cel mai important pentru mișcarea de reformă a vieții monahale și înnoire spirituală a întregii vieți religioase, inițiate și realizate de Sfântul Simeon Noul Teolog în Bizanțul sfârșitului de secol X și începutul secolului XI. Ele reflectă totodată, în modul cel mai direct, personalitatea și activitatea lui de trăitor și îndrumător spiritual. Bogate în multe detalii personale, autobiografice și confesiuni „privind viața și experiența spirituală, unică în felul ei în literatura creștină bizantină”,⁸⁴ ca și un adevărat program, unic și el în felul lui, de înviorare și înnoire a vieții, monahale și creștine în general, în spiritul cel mai autentic al Scripturii și Tradiției spirituale a Sfinților Părinți.

⁸² Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 251.

⁸³ R. Rus, *op.cit.*, 778.

⁸⁴ V. Krivocheine, *Introduction, Catéchèses, Sources Chrétiennes*, 96, Paris, 1963, 15.

Accentul, pe care-l pune Sfântului Simeon pe necesitatea unei legături vii cu Dumnezeu pentru toți credincioșii, pe comuniunea conștientă cu Mântuitorul Isus Hristos și pe anticiparea vieții veșnice încă din viața prezentă, scoate în relief însemnătatea deosebită pe care o acordă el economiei Sfântului Spirit. Prezența Spiritului, care înnoiește și înalță sufletul creștinului, îl luminează și îl desăvârșește, este privită de către Sfântul Simeon Noul Teolog ca un eveniment spiritual întru totul încadrat în viața dumnezeiască a Bisericii. Catehezele fac dovada realismului sacramental ce caracterizează concepția spirituală a Sfântului Simeon.⁸⁵ Aceste *Cateheze*, cum a fost deja evidențiat au fost rostite sub formă de predici și îndemnuri adresate călugărilor, rostite în fața unei audiențe vii în timpul slujbei de dimineață. De aici ne putem aștepta la un fel unic de scriere, care cuprinde oarecum limbajul vioi și ardent al Sfântului Simeon Noul Teolog în timp ce dialoghează cu audiența lui vie. Limbajul său este sincer, simplu, dar plin de pasiune și convingere. Personalitatea Sfântului Simeon Noul Teolog izvorăște din fiecare cuvânt, deoarece își împarte smerit propria lui „*inimă*” cu ceilalți călugări ai săi. În nici o altă lucrare a Sfântului Simeon nu-i putem cuprinde personalitatea atât de bine ca și în *Cateheze*, iar nici în altă parte, doctrina sa, nu este atât de limpede ca în această lucrare.⁸⁶

În cadrul iconografiei bizantine și în spiritualitatea răsăriteană monastică, *Imnele iubirii/ dragostei divine* ale Sfântului Simeon Noul Teolog ocupă un loc culminant, deoarece ele sunt mărturia celei mai intime trăiri spirituale a omului cu Dumnezeu prin rugăciune, iubire și contemplație. Izvorâte dintr-un suflet candid aprins de dorul și dragostea lui Dumnezeu, aceste perle ale literaturii creștine postpatristice, sunt dovada geniului creator al monahismului răsăritean. *Imnele* sunt

⁸⁵ Pr. Drd. I. Moldovan, *Teologia Sfântului Duh*, după *Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, Studii Teologice, 7-8 (1967), 4-8.

⁸⁶ Symeon The New Theologian, *The Discourses*, introduction by George Maloney, London, 1980, 15.

„jurnalul”⁸⁷ spiritual al Sfântului Simeon Noul Teolog, constituind „o legătură între mistica monastică a vechii Biserici și învățătura despre palamism-isihasm a epocii bizantine târzii și a epocii post-bizantine”.⁸⁸

Imnele dragostei/iubirii divine, au fost scrise de către Sfântul Simeon Noul Teolog de-a lungul întregii sale activități, pastorale și monahale, ca viețuitor sub îndrumarea lui Simeon Evlaviosul la Mănăstirea Studion, ca egumen la Mănăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, apoi, în timpul exilului său la Hrisopolis, și în cele din urmă la mănăstirea Sfânta Marina, de pe malul Bosforului. Ucenicul său, Cuviosul Nechita Stethatul după anul 1035, a adunat și a editat în manuscris colecția celor cincizeci și opt de imnuri. Scriind *Viața* Sfântului Simeon Noul Teolog, Nechita amintește și de *Imne*, alături de celelalte scrieri ale sale, fixându-le și titlul: *Ton Teónimnon oi erotes*.

Nechita Stethatul a alcătuit o prefață și scoli explicative la aceste *Imne* care își încep aria de răspândire, împreună cu celelalte scrieri ale lui Sfântului Simeon Noul Teolog în spațiul răsăritean, îndeosebi monahistic, de limbă greacă, slavonă și mai apoi română. *Imnele* sunt precedate de o „rugăciune mistică” a Sfântului Simeon, de invocare a harului Sfântului Spirit. Conținutul lor este divers, de la simple piese lirice (*Imnele* 10 și 57), până la cuprinsul polemic al Imnului 21 împotriva lui Ștefan de Nicomidia, sau apelul sufletesc și părintesc către masele de credincioși Imnul 58. Majoritatea se prezintă sub formă de dialog între autor și Dumnezeu, sau între autor și oameni. În imnografia bizantină era o tradiție moștenită de la Sfântul Roman Melodul. Alte *Imne* sunt îndemnuri către sine însuși, un solilocviu spiritual, o meditație interioară.

Cele peste zece mii șapte sute de versuri ale Imnelor sunt redată într-o limbă simplă lină și dulce pe înțelesul tuturor, bogate în referințe biblice și patristice. Metrica versurilor este bazată numai pe accent. Sfântul Simeon folosește versuri în opt silabe (vers anacreontic), în

⁸⁷ Arhim. Simeon, *op.cit.*, 152.

⁸⁸ J. Koder, *Introduction la Hymnes*, vol. I, Sources Chrétiennes, 156, Paris, 1969, 7.

doisprezece silabe și în cincisprezece silabe (vers palitic).⁸⁹ Titlul fiecărui Imn a fost stabilit mai târziu, probabil de către copişti, sintetizându-i conținutul. Imnele Sfântul Simeon Noul Teolog „formează o pagină de Filocalie de mare bogăție sufletească.”⁹⁰ Fiind „dialoguri mistice cu Hristos”⁹¹, Imnele dragostei divine revelează faptul că „Lumina este manifestarea Iubirii, iar Iubirea este lucrarea Sfântului Spirit”.⁹²

Sfântul Simeon Noul Teolog, psalmistul Luminii și al iubirii divine – cum l-am mai putea numi – nu prezintă în Imnele sale o învățătură teologică sistematică sau completă, deoarece ele sunt rodul unei creații și inspirații spontane de a descrie spre folosul creștinilor experiențele trăirii sale mistice. Fără a fi destinate cultului bisericesc – cum sunt versurile altor imnografi – ca ale Sfinților Roman Melodul, Cosma Melodul și Ioan Damaschin, sau – Imnele Sfântului Simeon Noul Teolog, sunt rodul atâtor lacrimi și ale atâtor raze, care rămân un permanent mesaj de folos sufletesc.⁹³

Capte teologice, gnostice și practice, au scris alcătuite în a doua perioadă a șederii Sfântului Simeon la mănăstirea Sfântul Mamas (1005) și în perioada exilului său (1009). În *Viața Sfântului Simeon*, alcătuită de Nechita Stethatul, ele sunt semnalate drept „capitole ascetice”, dar genul literar este precizat prin adverbul Kephalaïodos, și conținutul prin aluzia la filosofie practică și la gnoză.⁹⁴ În această lucrare, care probabil s-a născut din notele pe care Sfântul Simeon Noul Teolog le-a utilizat în diferite ocazii pentru a instrui călugării sau alte persoane despre viața ascetică și contemplativă, el ne oferă mai multe idei despre diverse subiecte. El utilizează forma tradițională de instruire, folosită de către Părinții răsăriteni, care au scris despre ascetism sau contemplare, numită

⁸⁹ *Ibid.*, 48-82.

⁹⁰ Pr. I. Bria, Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog, *Studii Teologice*, 7-8 (1956), 483.

⁹¹ J. Gouillard, *op.cit.*, col. 2949.

⁹² Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, București, 1981, 319.

⁹³ Ierom N.-D. Stoenescu, Învățătura despre Sfânta Treime în imnurile Sfântului Simeon Noul Teolog, *Mitropolia Banatului*, 5-6 (1985), 323-325.

⁹⁴ T. Špidlik, *op.cit.*, col. 1389.

secolul (capete) sau (centurii). Aceasta este o colecție de idei care se grupează în jurul unei teme, cum ar fi rugăciunea sau ascetismul, care se împart în o sută de paragrafe (de aici numele de *secol*) sau capete, și care de obicei sunt scurte.

Aici, în primul și al treilea secol, Sfântul Simeon ne oferă idei despre un număr de subiecte înrudite, legate de viața ascetică. Ținta lui este să-l conducă pe cititor spre culmile contemplării lui Dumnezeu și astfel, să facă din fiecare persoană o ființă umană perfectă, o carte vie. În secolul median a douăzeci și cinci de capitole găsim o mai mare unitate, învârtindu-se în jurul a ceea ce Sfântul Simeon Noul Teolog numește capete gnostice și teologice. Sfântul Simeon Noul Teolog se arată pe sine ca fiind moștenitorul a ceea ce predecesorii săi, precum Evagrie Ponticul, Sfinții Grigore de Nyssa, Grigore din Nazianz și Maxim Mărturisitorul au scris în diferitele lor învățături, despre viața practică a creștinului.

Aceasta se referă la toate practicile sau zonele de activitate în care o persoană trebuie să se implice, pentru a se găsi deschis să primească insuflarea pură a lui Dumnezeu de „*theoria*” sau contemplație. Astfel de activități implică toate încercările de a distruge păcatul din viața omului. Aceasta este partea negativă a vieții ascetice și are drept țel purificarea de patimi. Aspectul pozitiv se concentrează asupra dezvoltării creștine în special pe credință, nădejde și dragoste. Iubirea aproapelui și rugăciunea sunt mijloacele cele mai importante pentru a atinge starea de nepătimire, unde creștinul este capabil de o totală ascultare a cuvântului lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog se abține de la apelul la propriile lui experiențe mistice, pe care le folosește atât de des în *Catehezele* sale. Fără îndoială că el a intenționat ca această carte să aibă o audiență mai mare inclusiv în rândul clerului, și de aceea se ferește să vorbească despre propriile lui experiențe, ca model pentru ceea ce poate fi atins de alți creștini. El dă descrieri clasice ale vieții ascetice, împreună cu grade de contemplație, dar trece dincolo de aceste descrieri prin convingerea sa că întotdeauna fiecare creștin trebuie să tindă spre această stare.⁹⁵

⁹⁵ Symeon The New Theologian, *op.cit.*, 21-23.

Cuvântări teologice și etice (Discursuri) este cea mai importantă operă a Sfântului Simeon, din punct de vedere teologic, și cea care îi va aduce supranumele caracteristic de „Noul Teolog”. Celebrele sale *Cuvântări teologice* (în număr de trei) și *etice* (cincisprezece), au fost scrise între anii 1000-1009, perioada conflictului său cu sinclul Ștefan. Operă de controversă, adresată unui public mai larg decât *Catehezele*, *Imnele* și *Capetele*, *Cuvântările teologice și etice*, constituie un veritabil și pasionant manifest al teologiei autentice a Bisericii: trinitară, eclesială și existențială, împotriva teologiei intelectualiste, scolastice și formaliste care se înfiripase în Bizanț, desprinsă practic de realitatea sacramentală a Bisericii, și care încetase a mai fi mărturie a experienței spirituale concrete a comuniunii personale a credincioșilor din Biserică cu Sfânta Treime. Dacă cele trei *Discursuri teologice* apără de denaturarea lui scolastică (ca altădată Sfântul Grigore din Nazianz în *Discursurile sale teologice* al căror model și inspirație se resimt) adevăratul „concept” de Treime, baza, centrul și țelul teologiei Bisericii, *Cuvântările/discursurile etice*, dezvoltă caracterul eclesial-sacramental (1-3) și existențial-experimental, ascetic (4, 6, 7, 11 despre posibilitatea și necesitatea nepătimirii) și contemplativ (5, 10 despre posibilitatea și necesitatea vederii luminii dumnezeiești) al adevăratei teologhisiri creștine care trebuie să reflecte experiența religioasă creștină unică și specifică a comuniunii personale a credinciosului cu Sfânta Treime, înscrisă în comuniunea mai largă a Bisericii și a sfinților.⁹⁶

Rugăciunile de mulțumire. Stilul acestor scrieri este al unei rugăciuni personale de mulțumire îndreptată către Dumnezeu, pentru marile Sale binecuvântări date Sfântului Simeon Noul Teolog de-a lungul vieții sale. El îi mulțumește lui Dumnezeu în special pentru experiențele mistice și pentru capacitatea de a le împărtăși celorlalți, pentru darul sfântului său părinte sufletească, Simeon Evlaviosul, pentru marile viziuni mistice,

⁹⁶ Diac. I. I. Ică jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în *Sf. Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Deisis Sibiu, 1998, 25.

despre manifestările Spiritului Sfânt în viețile sfinților și chiar pentru procesele și suferințele, pe care le-a întâlnit în viață. El face o ultimă rugăciune de umilință pentru ca Dumnezeu să-l binecuvânteze în continuare și să-i dăruiască perseverență. Sfântul Simeon Noul Teolog a scris aceste rugăciuni de mulțumire în perioade diferite ale vieții sale. Ar fi potrivit să credem că le-a scris spre sfârșitul vieții ca o rememorare rapidă a modului în care Dumnezeu a lucrat prin el în timpul vieții sale.

A doua rugăciune repetă mulțumirea, pentru părintele său sufletesc, pe care o exprimă în prima, dar pare a fi un punct de încercare în viața lui, la pierderea îndrumătorului său Simeon Evlaviosul. De aceea a doua rugăciune ar fi putut fi scrisă la scurt timp după moartea părintelui său sufletesc, în jurul anului 986 sau 987.⁹⁷

Sfântul Simeon Noul Teolog a mai scris și cinci *Epistole*. Tot lui i se mai atribuie și o *Metodă a rugăciunii Isihaste*, dar se pare că această lucrare ar aparține unui scriitor din secolul al XII-lea sau al XIII-lea.⁹⁸ De asemenea, de la Sfântul Simeon Noul Teolog a rămas rugăciunea a șaptea din Canonul Sfintei Euharistii.⁹⁹

Înscriindu-se pe linia tradițională a patristicii răsăritene, a teologiei vii, trăite a Bisericii, gândirea și scrisul teologic al Sfântului Simeon aduc un plus de vitalitate în simțirea și experierea spirituală, eclesial-sacramentală a misterului vieții divine, a vieții harice la care lumea are acces și este chemată prin Hristos în Spiritul Sfânt. Rod al experienței spirituale proprii, de o expresie și de o intensitate unică în cadrul spiritual al epocii, dar comparativ și cu cele dinainte și după aceea, viața de sfințenie, viața în lumina divină a Sfântului Simeon a făcut ca el să fie numit și Teologul. El a fost consacrat în istoria Bisericii cu supranumele de Noul Teolog, ca Sfântul Apostol Ioan și Sfântul Grigore din Nazianz. Întreaga învățătură a Sfântului Simeon Noul Teolog se

⁹⁷ Symeon The New Theologian, *op.cit.*, 26-27.

⁹⁸ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L. D. Colda, *op.cit.*, 254-255.

⁹⁹ C. I. Dușe, *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui în spiritualitatea răsăriteană*, Logos 94 Oradea 2007, 71-131.

concentrează în jurul vederii Luminii Divine, cu toate că ea rămâne în același timp hristocentrică, accentuând importanța Sfintei Euharistii. El a îmbinat tradiția contemplativă a lui Isac din Ninive cu tradiția cenobitică a Sfinților Vasile cel Mare și Teodor Studitul.¹⁰⁰

Depășind și respingând spiritul mai intelectualist care-și făcuse apariția în decursul vremurilor și care desprindea teologia de experiența spirituală, reducând-o la o speculație mintală, direcție împărtășită și promovată de o parte a teologiei de dinaintea și din vremea sa, Sfântul Simeon Noul Teolog se dedică apărării caracterului integral al vieții creștine, a vieții harice care include și inima și mintea în unitatea indestructibilă a persoanei, capabilă și deschisă desăvârșirii fără sfârșit prin Isus Hristos în Spiritul Sfânt. Dincolo de unele acuzații neîntemeiate de mesalianism, care concepea desăvârșirea umană fără conlucrarea harului divin, concepția teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog este expresia a unei trăiri emoționale de cea mai autentică factură spirituală. Ea este rodul unei vieți inundate de harul, iubirea și lumina divină, care sunt de altfel centrul gândirii sale, la care el a ajuns prin curățire sufletească, prin lacrimi, exercitarea virtuților și a smereniei, dar și prin rugăciune neîncetată.¹⁰¹

Viața Sfântului Simeon Noul Teolog se suprapune temporal cu cea a lui Mihai Psellos, care a fost primul umanist bizantin¹⁰², iar în secolul al XI-lea el va deveni simbolul renașterii culturale a Bizanțului. Această renaștere bizantină din timpul dinastiei macedonenilor s-a caracterizat printr-o reînnoire a interesului față de tradiția literară și artistică clasică antică. Cu toate că Sfântul Simeon Noul Teolog și-a făcut studiile secundare la Constantinopol, el nu a mai continuat să urmeze și studiile superioare, unde se aprofundau marii clasici ai literaturii antice. Astfel, cunoștințele sale de literatură clasică și implicarea sa în acest proces de

¹⁰⁰R. Rus, *op.cit.*, 778.

¹⁰¹Pr. Drd. Gh. Petraru, Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog, *Ortodoxia*, 3 (1988), 111-112.

¹⁰²H. W. Hausing, *A History of Byzantine Civilization*, Praeger Publishers Londra, 1971, 323.

asimilare a acesteia, se pare că a fost destul de limitat. Așadar, Sfântul Simeon Noul Teolog nu a făcut parte integrantă din ceea ce s-a numit *renașterea macedoneană*, în ceea ce privește formarea sa culturală,¹⁰³ deoarece el și-a ales propriul drum monahal de la vârsta de paisprezece ani, urmând astfel sfaturile ascetice ale părintelui său sufletesc Simeon Evlaviosul și ale Părinților filocalici: Marcu Ascetul/Ermitul, Diadoh al Foticeii și Sfântul Ioan Scărarul.

Mihail Psellos (1018-1078)

Constantin Psellos s-a născut în Nicomidia în anul 1018. Numele de Mihail l-a luat în anul 1054, după ce a intrat în monahism. Din fragedă copilărie, el a primit de la părinții săi o educație deosebită, iar de la vârsta de cinci ani, el a început să se împărtășească din informațiile pe care i le oferea școala timpului său, fiind un tânăr, care era însetat după știință. Mihail Psellos a fost înzestrat cu o capacitate intelectuală excepțională, reușind ca la numai paisprezece ani să cunoască pe de rost Iliada. După finalizarea studiilor primare și secundare, Mihail Psellos va începe studiile superioare la Universitatea din Constantinopol, unde erau cei mai vestiți profesori ai vremii. Aici tânărul Psellos, pe lângă retorică și filosofie, a mai studiat și dreptul, care îi oferea oportunitatea unei cariere în politică. În timpul studiilor universitare, Mihail Psellos a fost coleg și prieten cu Ioan Xifilinos, care va deveni patriarh al Constantinopolului, cu numele Ioan al VIII-lea Xifilinos (1064-1075).¹⁰⁴

După absolvirea studiilor universitare, în timpul domniei lui Mihail al IV-lea Paflagonianul (1034-1041), el va fi trimis judecător la Filadelfia, în Lidia. Când a venit la conducerea Imperiului Bizantin împăratul Mihail al V-lea Calafates/Kalphates (1042-1042), Mihail Psellos va fi numit secretar imperial și astfel, de acum va începe ascensiunea sa.

¹⁰³ I. Alfeyev, *op.cit.*, 19-20.

¹⁰⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 262.

În timpul domniei lui Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1055), Mihail Psellos va deveni una dintre personalitățile cele mai importante și influente din Imperiul Bizantin. Prin legea din anul 1045, împăratul Constantin al IX-lea Monomahul va acorda o importanță primordială dreptului, astfel încât cursurile erau predate gratuit tuturor studenților.¹⁰⁵ El va înființa o școală superioară de drept, pentru formarea funcționarilor imperiali.¹⁰⁶

Universitatea din Constantinopol va fi reînțemeiată cu facultăți de filosofie și drept, având la bază principiile educației clasice. Ioan Xiphilinos (1010-1075) a fost cel care a devenit conducătorul școlii juridice și păstrătorul dreptului (nomophilax). Așadar, învățământul universitar se va reorganiza pe baze noi, întemeindu-se o școală superioară filosofică și juridică în anul 1045, avându-i ca inițiatori pe sfetnicii împărătești Mihail Psellos Ioan Xiphilinos, Ioan Mavropos (1000-1075), și Constantin Leichudes († 1063). Mihail Psellos va fi numit la conducerea Universității, fiind distins cu mărețul titlu de „consul (hypatos) al filosofiei.”¹⁰⁷ Astfel, Mihail Psellos a fost unul dintre cei mai renumiți profesori pe care i-a avut Universitatea din Constantinopol, devenind unul dintre cei mai căutați profesori de către studenți. Renumele său de mare filosof s-a răspândit în tot Imperiul Bizantin, și astfel la cursurile sale au venit studenți din Apus, Egipt, Etiopia, Persia și Babilon. Ca profesor de filozofie, Mihail Psellos va promova în cercurile intelectuale din Constantinopol filosofia platonică, dându-i lui Platon o mai mare importanță decât lui Aristotel. Prin această atitudine, Psellos le-a dat prilejul dușmanilor lui să-i suspecteze credința reclamându-l la împărat ca necredincios. Cu toate a primit aceste acuzații, împăratul Constantin al IX-lea Monomahul nu a dat curs acuzațiilor, ci s-a mulțumit să-i ceară lui Psellos să depună o mărturisire de credință. Psellos va explica insistența cu care el interpreta și folosea filosofia platonică prin exemplul

¹⁰⁵ O. Drimba, *op.cit.*, 197.

¹⁰⁶ M. Kaplan, *op.cit.*, 330.

¹⁰⁷ T. E. Gregory, *op.cit.*, 253.

Sfinților Părinți, ca Sfinții Grigore Teologul și Vasile cel Mare, care s-au folosit de scrierile lui Platon pentru formularea dogmelor creștine. În scurt timp activitatea didactică a lui Mihail Psellos va fi întreruptă, deoarece el a fost rechemat ca secretar la curtea imperială. Astfel, în calitate de consilier al împăratului, Mihail Psellos va scrie povești și sentințele judecătorești.

Spiritul său polemic îi va aduce căderea, deoarece ceata favoriților, de la curtea imperială, a câștigat influență și putere asupra împăratului, care nu va mai sprijini învățământul. Astfel în anul 1054, când prietenul său Ioan Xiphilinos s-a retras la celebra mănăstire de pe muntele Olimp de lângă Brusa, din Bithynia, Psellos va îmbrăca haina monahală, sub numele de Mihail. Împărăteasa Teodora (1055-1056) îl va rechema din acest surghiun deghizat, făcându-l consilier apropiat al tronului.¹⁰⁸ Astfel, acest savant și distins scriitor, care iubea cu pasiune științele laice, neputând desface legăturile tainice ale inimii, care-l țineau încătușat în lumea de dincolo de zidurile mănăstirii, va părăsi chilia și se va reîntoarce la viața agitată și zgomotoasă de la Palat, îndeplinind cele mai grele sarcini, fiind în același timp întotdeauna pregătit la compromisuri, intrigi și trădări.

Aici, Mihail Psellos va ocupa cele mai importante funcții de la curtea imperială, bucurându-se de sprijinul și bunăvoința împăraților. În timpul domniei lui Isac Comnenul (1057-1059), Mihail Psellos va compune actul de acuzare a patriarhului Mihail I Cerularie (1049-1059). Împăratul Constantin al X-lea Ducas (1059-1067), îl va numi consilierul său, punându-l să se ocupe de educația fiului său, Mihail. Astfel, când Mihail al VII-lea Ducas (1071-1078) va ajunge împărat, Mihail Psellos va mai puternic ca niciodată, ajungând prim-ministru. El a murit în anul 1078.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Mihail Psellos, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976-1077)*, Traducere de Radu Alexandrescu. Cuvânt înainte și note de Nicolae-Șerban Tanașoca, Polirom Iași, 1998, 8.

¹⁰⁹ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *op.cit.*, 263-264.

Mihail Psellos a fost un prototip al societății bizantine din vremea sa, caracterizată printr-o nepotolită sete de cunoaștere, iar uneori prin atitudini de o deosebită evlavie, dar și printr-o lipsă de caracter și slăbiciune morală.¹¹⁰ Cu toate acestea, Mihail Psellos a fost cea mai mare personalitate a secolului său, distingându-se printr-o impresionantă cultură, care l-a făcut să ocupe locul întâi în cadrul ierarhiei filosofilor bizantini. Astfel, Mihail Psellos va fi interpretul filosof al acestei admirații față de Platon (427-347 î.Hr.) și față de greci. Ca filosof, Mihail Psellos a fost mult mai liber decât a fost ca teolog. Platonismul lui a fost impregnat de neoplatonism din care s-a inspirat în mod direct. Cu toate că Psellos a fost un admirator al lui Platon, el este mai degrabă un înnoitor al neoplatonismului.¹¹¹ De asemenea, Mihail Psellos s-a remarcat ca și poligraf, dar și ca om de stat, fiind și prim-ministru al Imperiului Bizantin.¹¹²

Așadar, Mihail Psellos este figura dominantă a vieții intelectuale bizantine din secolul al XI-lea. El a fost un spirit curios de tot ce era știința în epoca sa, un cuvântător elegant, dar și un artist al frazei, „un filosof”, cum i-au zis contemporanii. Pe parcursul vieții sale, el a desfășurat o bogată activitate literară, scriind tratate de teologie, filosofie, din domeniul științelor naturii, medicinei, fizicii, matematicii, astronomiei, jurisprudenței, arheologiei, gramaticii și istoriei, piese poetice și diferite articole, toate cu o competență universală.¹¹³ De asemenea, Mihail Psellos a compus un mare număr de cuvântări, exerciții retorice, opusculi cu diferite subiecte, poezii de tot felul, dar cinci sute de scrisori. Acestea sunt valoroase prin amănuntele pe care ni le dau asupra stării politice și culturale a epocii sale.

¹¹⁰Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 526-527.

¹¹¹B. Tatakis, *Filosofia bizantină*, Traducere din limba franceză Eduard Florin Tudor. Studiu introductiv și postfață Vasile Adrian Carabă. Prefață Émile Bréhier Ediția a II-a, Nemira București, 2013, 215.

¹¹²O. Drimba, *op.cit.*, 203.

¹¹³Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L. D. Colda, *op.cit.*, 263-264.

De la Psellos ne-a rămas una dintre cele mai importante lucrări din Evul Mediu: *Cronografia* sau *Istoriografia*. Mihail Psellos a conceput această lucrare ca pe o continuare a operei lui Leon Diaconul (950-992). Acesta a scris o istorie cuprinzând domniile împăraților Roman al II-lea, Nichifor al II-lea Focas, Ioan I Tzimiskes și prima parte a domniei lui Vasile al II-lea Macedoneanul.¹¹⁴ În *Cronografie*, Mihail Psellos și-a propus să relateze evenimentele istoriei bizantine, în context universal.¹¹⁵

Datorită faptului că a fost un om politic și mai ales că el le-a trăit intens, n-a fost numai un observator al acestor evenimente, ci și un bun cunoscător al lor, deoarece ele s-au desfășurat în vremea sa, cuprinzând în această operă istoria anilor 976-1077. *Cronografia* are două părți, iar prima parte a fost scrisă la îndemnul prietenului său Constantin Lichudis, între anii 1059-1063. Ea tratează despre domnia lui Vasile al II-lea Macedoneanul (976-1025) până la abdicarea lui Isac Comnenul din anul 1059. Partea a doua cuprinde epoca dinastiei Ducas 1059-1078.¹¹⁶

Ceea ce a făcut ca opera sa să devină remarcabilă a fost faptul că experiența sa personală i-a dat posibilitatea să relateze o *Cronografie* excepțională, care în aparență are forma unei serii de biografii imperiale, de la Vasile al II-lea până la Mihail al VII-lea Ducas. Aceste memorii monumentale sunt pline de viață, frăgezime spirituală și finețe psihologică. Prin această istorie reflexivă, Mihail Psellos a reușit să reactualizeze tradiția antică uitată din vremea lui Procopiu.¹¹⁷ Astfel, *Cronografia* este una din cele mai importante lucrări ale Evului Mediu, o capodoperă a literaturii universale medievale. Cu toate acestea este surprinzător faptul, că Mihail Psellos, care a fost acuzatorul public al patriarhului Mihail Celularie (1043-1059), în *Cronografia* sa o omis lipsa oricărei aluzii la Marea Schismă din anul 1054, care a rupt universalitatea

¹¹⁴ https://ro.wikipedia.org/wiki/Leon_Diaconul, accesat la 02.05 2021.

¹¹⁵ Mihail Psellos, *op.cit.*, 6.

¹¹⁶ Preot prof. dr. I. Rămureanu, Preot prof. dr. M. Șesan, Preot prof. dr. T. Bodogae, *op.cit.*, 527.

¹¹⁷ A. Ducellier, *Bizantinii*, traducere de Simona Nicolae, Teora, București, 1997, 202.

Bisericii.¹¹⁸ Mihail Psellos a mai scris *Învățătură de tot felul*, care cuprinde o sută nouăzeci și trei de titluri, în care traduce unele expresii tehnice din domeniul teologiei și al filosofiei.

Opera sa teologică este foarte variată și se împarte în șapte grupe:

1. Scrieri exegetice: *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, *Comentariu la suprascrierea Psalmilor*, *Comentariu la Hexaimeron*, *Comentariu la textul „Să facem om după chip și asemănare”*, *Despre Paradis*, *Despre Țapul ispășitor*, *Explicații la locurile grele din Vechiul și Noul Testament*, *Explicații asupra câtorva locuri din Psalmi*, *profetul Isaia și Evanghelii*.

2. Scrieri scolastice: *Scolii la Sfântul Vasile cel Mare*, *Scolii la Sfântul Grigore Teologul*, *Scolii la Sfântul Grigore al Nyssei*, *Scolii la Sfântul Ioan Scărarul*.

3. Scrieri dogmatice și polemice: *Învățătura de multe feluri*, este o scurtă operă enciclopedică. *Dialog despre lucrarea demonilor*, este o scriere polemică împotriva mesalienilor, care profesau dualismul. Astfel, pentru a explica binele și răul din lume, ei afirmă că Dumnezeu are doi fii: pe Hristos și Satanael. *Mărturisirea de credință*, este mărturisirea pe care Psellos a prezentat-o împăratului Constantin al IX-lea Monomahul, împotriva acuzațiilor care i-au fost aduse. *Unsprezece capete teologice*. În această scriere Mihail Psellos tratează diferite teme de teologie fundamentală și filosofie. Această scriere este adresată împăratului Mihail al VII-lea Ducas.

4. Scrieri oratorice: *Cuvântare la Schimbarea la Față*, *Cuvânt la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului*, *Omilie la Acatistul Bunei Vestiri*, *Cuvânt la Sfântul Arhanghel Mihail*, *Cuvânt la Sfântul Gheorghe*, *Trei cuvinte de post*, *Cuvântare funebră la Mihail Cerularie (1043-1059)*, *Cuvântare funebră la Constantin al III-lea Leihudes (1059-1063)*, *Cuvântare funebră la Ioan al VIII-lea Xifilinos (1064-1075)*, *Encomion la mama sa Teodota*, *Encomion la împăratul Constantin Monahul*, *Encomion la Ioan Mavropos al Evaitelor*.

¹¹⁸ Mihail Psellos, *op.cit.*, 6.

5. Scrieri poetice: *Viața Sfântului Auxențiu, Minunea Sfântului Arhanghel Mihail, Minunea din Biserica Vlaherne din Constantinopol, Minunea Sfântului Grigore Taumaturgul.*

6. Scrieri aghiografice: *Slujba Sfântului Simeon Metafrastul, Imne liturgice la diferite sărbători, Canoane în stil bisericesc împotriva monahului Iacov, Versuri la Sfinții Trei Ierarhi.*

7. *Epistole/Scrisori*: Din acestea ne-au rămas cinci sute de scrisori, care au fost adresate împăraților, clericilor superiori, dregătorilor, dar și diferitelor persoane.¹¹⁹

Prin această uriașă activitate literară a lui Mihail Psellos din domeniul teologiei, filosofiei, istoriei, precum și vastele cunoștințe enciclopedice, dar și desăvârșita sa cultură clasică, dragostea pentru Platon și înțelepciunea antică i-au dat posibilitatea să fie asemănat cu un om al Renașterii.

Așadar, prin personalitățile culturale pe care le-a avut în secolele al IX-lea și al XI-lea, în Bizanț a început cea mai strălucitoare etapă a vieții spirituale și culturale, care va continua până sfârșitul Imperiului din 29 mai 1453.¹²⁰

¹¹⁹ Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D., *op.cit.*, 264-266.

¹²⁰ Alain Ducellier, *Bizantinii*, traducere de Simona Nicolae, Editura Teora, București, 1997, p. 201.

Pedagogul creștin ca profet contemporan: preliminariii, practici și perspective

PROF. PRESB. PHD. CALEB NECHIFOR¹

Abstract: *Christian teacher as a contemporary prophet: preliminaries, practices and perspectives.* This article emphasizes the urgent need for pedagogues to present themselves as professionals in the process of teaching-learning-evaluating, as well as true prophets for their generation. Their relevancy as prophets depends on the manner in which they update the courses and curriculum presented under true inspiration and guidance of the Holy Spirit (of course, in total agreement with the school syllabus). Thus, the current article aims to underline the liability measure of a Christian pedagogue to understand the prophetic perspectives of the times he lives in, and accept to highlight them both in his life and the one of his students'/ pupils' the necessity of genuine prophetic messages.

Keywords: teacher, prophet, prophecy, contemporary youth education.

Încă din prima carte a Bibliei, ni se evidențiază că Dumnezeu, imediat după crearea primului om, a inițiat și a menținut un dialog direct cu acesta. La scurt timp, însă acest dialog s-a întrerupt, imediat ce omul a căzut în păcat, însă impresionant e că chiar din acel moment Dumnezeu a selectat anumiți oameni pe care i-a primit să intre în dialog² nemijlocit cu El.

¹ Doctor in Theology (Univ. Babeș –Bolyai, Cluj-Napoca), Pentecostal religion Professor (Theoretic Christian High-school „Pro Deo”, Cluj-Napoca); Presbyter and youth leader in the Pentecostal Church „Betania” in Cluj-Napoca. Email: calebnechifor@yahoo.com

² În acest context prin „dialog” nu înțelegem doar o convorbire dintre om și Dumnezeu, deoarece aceasta a exista și în cazul celor ce au păcătuit, și cărora Dumnezeu le-a transmis judecata tot printr-un anumit dialog (spre exemplu dialogul lui Dumnezeu cu Cain – Gen 4, 9-16).

Având în vedere că subiectul articolului nostru e legat maniera în care un pedagog contemporan poate și chiar e chemat să se constituie ca un real profet se impune să reliefăm profilului unui profet, atât în perioada vechi-testamentară, cât și în cea nou-testamentară, și de ce nu chiar în prezent.

Preliminarii

Profilul profetului în Vechiul și în Noul Testament. Trecând în revistă profeții din Vechiul Testament, vom observa că încă din epoca patriarhală, Dumnezeu și-a ales oameni cu care a comunicat în mod direct și, mai apoi, a transmis prin ei mesaje profetice. Primul profet descris de Vechiul Testament este Enoh³.

Mai apoi, în perioada pribegiei ebraice, cel mai proeminent profet din Vechiul Testament a fost Moise, fiind chiar prototip al lui Mesia (Dt 18,15-22).

În perioada judecătorilor Dumnezeu a avut mai mulți profeți, dintre care se remarcă trei: profetul anonim de la Silo (care a anunțat venirea *Unsului* în 1 Sam 2, 27,35); profetul și Samuel (care a profețit atât în perioada judecătorilor, cât și în cea a dinastiei regilor Saul și David) și judecătoarea–profetesă⁴ Debora (Jud 4,4).

În perioada dinastiei lui Israel, pentru fiecare rege⁵ desemnat, Dumnezeu a folosit cel puțin un profet prin care să transmită mesaje adresate uneori împăratului, alteori chiar națiunii pe care acesta o conducea.

³ Profeția emisă de Dumnezeu prin Enoh a fost citată în Noul Testament după aproximativ 3078 de ani de la moartea sa (în Iuda v. 14,15). Importanța acesteia e determinată de conținutul ei profund escatologic, anunțând chiar revenirea Domnului nostru Isus Hristos și judecata finală.

⁴ Este cunoscut faptul că în VT darul profetic nu a fost dăruit doar bărbaților, ci, mai ales în momentele cele mai dificile ale istoriei, Dumnezeu a transmis mesajele sale prin femei special alese, cum ar fi Maria (Ex 15,20) și Debora (Jud 4,4).

⁵ Atât pentru cei ai regatului de nord – Israel, cât și cei ai regatului de sud – Iuda. Pentru a consulta o listă completă cu regii și profeții corespondenți acestora recomandăm: Nechifor Caleb Otniel Traian, „Conceptul de profeție mesianică în Vechiul Testament: Definiere și statistici” în *Studia UBB Theologica Graeco-Catholica Varadiensis*, Decembrie, LVII, 2/2012, Cluj-Napoca, pp. 69-78.

Etimologic, termenul ebraic cel mai uzitat pentru profet este *aybin*" (*nābî'* – WTT⁶), care derivă de la rădăcina semitică *nābā'*⁷ și se traduce prin „a chema, a proclama, a numi”⁸ sau „cel ce este vorbitorul sau instrumentul altuia (al lui Dumnezeu)”⁹. În Septuaginta, termenul *aybin*" e „redat”¹⁰ prin grecescul *proph, thj* (*prophētēs*, care s-a format din *pro*, și *fhmi*,¹¹) și înseamnă „a vorbi, a vorbi pentru altul” (Ex 4, 6, 16; 7, 1, 2).¹²

Profeții prezentau mesaje atemporale care puteau fi percepute doar prin actul revelației divine și în timpul descoperirii mesajului erau „mișcați de Duhul Sfânt care s-a folosit de ei ca de niște fluieri”.¹³

Prin urmare, prin termenul de profet se înțelege acel om¹⁴ al lui Dumnezeu care primește de la Dumnezeu mesaje specifice prin metode diverse și care, la rândul său, le transmite mai departe înspre destinatari, acești destinatari putând fi un om, un grup de oameni sau chiar o națiune.

⁶ WTT, Codex Leningradensis Hebrew Text. The WTT Hebrew text is from the Groves-Wheeler Westminster Morphology and Lemma Database (WTM). This text includes contains full and complete Hebrew accents (that is, the taamim (or te'amim) is equivalent to cantillation marks and these include the accent marks, indicating how the masoretes divided the word flow into sentences, word groups, etc.) apud *Bible Works* 8.0.005s.1.

⁷ J. STÖKL, *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison*, Brill, Leiden, Boston, 2012, 158.

⁸ P. D. MILLER, *The religion of ancient Israel*, Douglas A. KNIGHT, ed., Westminster John Knox Press, Louisville, 2000, 178; A. MOTYER, „The Prophets” în *The Lion Handbook to the Bible*, ed. David și Pat Alexander, Lion Publishing, Anglia, 1973, 371.

⁹ T. ȘANDRU, *Doctrina biblice ale Bisericii*, Editura Cultului Penticostal: Biserica lui Dumnezeu Apostolică, București, 1989, 301.

¹⁰ R. Brown e de părere că „Versiunea LXX nu a tradus cuvântul ebraic *nābî'*”, ci l-a redat cu *prophētēs*, un termen echivalent, cu o lungă tradiție în istoria greacă”, apud R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, (traducerea de P. D. GROȘAN), Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005, 570.

¹¹ W. J. BEECHER, T. BAKER BOOK HOUSE, GRAND RAPIDS, MICHIGAN, 1905, 21.

¹² Pentru mai multe detalii recomandăm cartea Caleb O. T. NECHIFOR, *Profeții mesianice: promisiuni, împliniri și așteptări legate de promisiuni*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, p. 52-53. Vezi și J. D. HAYS/D. J. SCOTT/P. C. MARVIN, *Dictionary of Biblical Prophecy and End Times*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2007, 357.

¹³ N. NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, 23.

¹⁴ Vasile Talpoș subliniază chiar că „profetul e omul chemat de Dumnezeu din mijlocul poporului...”: V. TALPOȘ, *Studiul introductiv în profeția Vechiului Testament*, Editura Cartea Universitară, București, 2006, 21, apud G. DRAGOMAN, *Prerogativele mesianice ale Mântuitorului*, 35.

Din acest punct de vedere, profeții sunt un fel de „crainicii ai lui Dumnezeu”¹⁵.

Modul prin care Dumnezeu își transmite mesajele Sale către un profet poate fi prin imagini (în cazul vedeniilor), prin glasul lui Dumnezeu (profeția transmisă prin viu grai), prin vise sau chiar prin parabole comune oamenilor.

Mesajul profetic poate să se refere fie la evenimente deja consumate, fie la unele din prezent și, de ce nu, chiar la unele ce se vor derula în viitorul destinatarului mesajului.

Pentru a putea avea o imagine de ansamblu privitor la slujba de profet se impune să subliniem că aceasta, deși a început în Vechiul Testament, totuși, ea a continuat cu mici actualizări în Noul Testament.

În continuare vom aminti cei mai relevanți profeți din Noul Testament, și anume: Zaharia (Lc 1, 67-69) și Ioan Botezătorul (Mt 14, 5; Lc 1, 76 – tatăl și fiul), Ana (Lc 2, 36-38), Simeon (Lc 2, 26) și Domnul Isus (Mt 21, 11). Dintre cei numiți de doctorul Luca în *Fapte* ne referim la Filip (8, 29), la Anania (9, 10-16), la Agab (11, 28) și la apostolul Pavel (Fapte 16, 6-10; 27, 21-26).

Mai mult, în epistolele pauline în mod deosebit ni se afirmă clar că slujba de profet era una dintre cele mai prezente în Biserica primară, mesajele transmise prin profeți având drept rol de a „zidi, a sfătui și a mângâia” membrii acestora (1Cor 14, 3).

Practici

În continuare, ne propunem spre evidențiere maniera în care, atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament, profeții aveau un profund rol pedagogic. Mai întâi, să observăm că au existat profeți cărora le-au fost încredințați spre educare viitori prinți moștenitori la tron, spre

¹⁵ „Cine ne-a lăsat planul profetic” (anexă) în *Biblia – Planul profetic cu concordanță și explicații*, Romanian – American Bible Society, Lawrenceville, 2013, 14.

exemplu Iedidia (Solomon), care a fost înfiat de profetul Natan (2 Sam 12, 25). Mai mult, conținutul tuturor mesajelor profetice urmau câteva direcții pedagogice clare: urgența întoarcerii omului/poporului spre supunerea față de Dumnezeu (2 Regi 17, 13; Ne 9, 26; Jud 6, 6-10); reafirmarea că Legea Domnului e norma de bază (2 Regi 22); anunțarea evenimentelor din viitor¹⁶; decizii privitoare la un om, la o națiune¹⁷ sau chiar pentru întreg globul¹⁸; rostirea unei sentințe divine în dreptul unui individ, a unui grup de oameni¹⁹ sau a unei națiuni²⁰.

Se impune a sublinia că un alt scop al mesajelor profetice erau prezentarea identității și a activității iertătoare a Domnului Isus Hristos (Fapte 10, 43). Tot în cadrul profețiilor se sublinia posibilitatea împlinirii condiționate a profețiilor și scopul educativ al acestora.²¹

Odată ce am schițat conținutul mesajului transmis printr-un profet și liniile sale pedagogice, în continuare vom descrie succint modul în care se punea accent pe profeție în Vechiul Testament, respectiv în Noul Testament.

Practica de a transmite relevanța profeției la generația tânără. În Vechiul Testament, oficiul de profet era promovat în rândul generației tinere și prin faptul că pe vremea lui Elisei exista așa numita „școală a

¹⁶ Profetul Gad îl avertizează pe regele David să nu rămână în cetățuie (1 Sam 22, 5); Profetul Agag îi prevestește lui Pavel că va fi „legat de Iudei în Ierusalim, și-l vor da în mâinile Neamurilor.” (Fapte 21, 11); Vindecarea de lepră a lui Naaman, sirianul (2 Regi 5).

¹⁷ Profetul Iahaziel care i-a prorocit regelui Iosafat că Domnul în ziua următoare îi va da biruința asupra lui celor trei popoare care au venit să se lupte împotriva împărăției lui Iuda – 2 Cr. 20, 14-17; Profetul Mica ce i-a prevestit regelui Ahab că va pierde lupta. Mica e profetul care se detașează de toți ceilalți profeți falși și chiar dacă are de suferit nu puțin pentru mesajul pe care-l comunică (pierzându-și chiar și libertatea), el rămâne să transmită un cuvânt autentic al Domnului (2 Regi 22, 7-28).

¹⁸ Foamete în toată lumea: „În vremea aceea, s-au pogorât niște proroci din Ierusalim la Antiohia. Unul din ei, numit Agab, s-a sculat și a vestit, prin Duhul, că va fi o foamete mare în toată lumea. Și a fost, în adevăr, în zilele împăratului Claudiu.” (Fapte 11, 27-28)

¹⁹ Acest altar a fost ridicat de regele Ieroboam și s-a profețit că regele Iosia care va veni va arde pe acest altar oseminte omenești – 1 Regi 13.

²⁰ Exilul asirian (2 Regi 17, 23) și cel babilonian (despre acesta anunțându-se exact și durata sa, 70 de ani – Ier 25, 11-12; Dan 9, 2).

²¹ Ezech 33, 2-11 – mesajul profetic împlinit în funcție de reacția auditoriului. Vezi și Ier 18, 7-10.

prorocilor”. Profetul Elisei a avut o grupă de tineri care erau numiți „fiii prorocilor”, și despre care înțelegem că erau mentorați de profetul Elisei, ei fiind atât de apropiați profetului Elisei, încât până și domiciliul lor era în aceeași zonă cu el (2 Regi 6,1). În mod clar, Elisei nu îi învăța ce să conțină o profeție, însă cu siguranță existau anumite sfaturi privitoare la maniera în care trebuie transmis mesajul divin mai departe. Tot în contextul mentoratului observăm relația dintre profeții Ilie și Elisei, acesta din urmă putând fi chiar prezentat ca „acela care toarnă apă pe mâinile lui Ilie” (2 Regi 3,11).

În context nou-testamentar, putem aminti atitudinea pe care a avut-o Apostolul Pavel în mentoratul pe care îl avea față de tânărul său ucenic, Timotei, căruia îi cere să păstreze „credința care s-a sălășluit mai întâi în Bunica sa Lois, apoi în mama sa Eunice, și e încredințat că și în el”. Tot în aceeași măsură, apostolul Pavel îi spune lui Timotei să nu-i fie rușine de darul care fost așezat în el prin prorocie, cu punerea mâinilor (de către ceata prezbiterilor 1 Tim. 4, 14).

Pedagogul contemporan e chemat să fie un bun cunoscător al vremurilor pe care le traversează asemenea „fiilor lui Isahar, care se pricepeau în înțelegerea vremurilor” (1 Cr 12, 32). El trebuie să perceapă exact care sunt provocările din contemporaneitate cărora trebuie să le facă față. Aceste provocări nu sunt doar în domeniul privat al pedagogului, ci ele se regăsesc tot mai elocvent, chiar dacă sub o altă formă, în viața elevului/studentului căruia acesta îi slujește. Având în vedere acest fapt, se impune ca o lecție de religie, respectiv un curs de teologie în părțile sale aplicative să se poată constitui ca un mesaj profetic pentru elev, respectiv pentru student.

Așadar, pedagogul, pentru a fi de impact în societatea contemporană, pentru adolescenții, respectiv tinerii pe care-i formează, trebuie să aibă niște ochi vizionari, chiar profetici. E imperios necesar ca în societatea post-postmodernă pedagogul creștin să evidențieze generației tinere acele rezolvări, respectiv răspunsuri care să fie potrivite

cu întrebările lor de cele mai dese ori, nerostite. Atât în timpul de pregătire a lecției/cursului, cât și pe parcursul derulării acestora, pedagogul creștin e chemat să fie un profet. Prin intermediul informațiilor pe care el le transmite elevilor/studentilor, trebuie să se constituie ca purtător de cuvânt al lui Dumnezeu.

E unanim acceptat că profesorul creștin trebuie să stăpânească și să expună la superlativ conținuturile lecțiilor/cursurilor, dar, mai mult de atât, el trebuie să cunoască în mod profetic situațiile problematice cu care se confruntă adolescentul, respectiv tânărul în viața sa privată. E adevărat că această cunoaștere a elevilor/studentilor vine și din faptul că profesorul trebuie să fie extrem de înfipt în realitatea generației în care se află elevul/studentul său. Profesorul e chemat să se auto-depășească și să fie într-o actualizare continuă, identificând cu precizie provocările generației elevului/studentului. El trebuie să cunoască tehnologia contemporană a elevilor/studentilor (să știe care sunt jocurile utilizate de elevi, să cunoască ideologiile care sunt la modă în generația respectivă). De exemplu, dacă la o clasă de liceu profesorul în cadrul lecției predate oferă un exemplu despre Elima, vrăjitorul (din cartea Faptele Apostolilor), s-ar putea ca elevul să-l confunde pe Elima cu personaj din filmele vizionate de el recent, de aceea, pentru a actualiza mesajul transmis, profesorul trebuie să vorbească despre ocultismul prezent în contemporaneitate în format electronic și, cu această ocazie, să prezinte consecințele grave ale implicării în această lume demonică. Elevul, auzind chestiuni pe care el le-a întâlnit prin diverse reclame pe anumite stream-uri de date va fi captat și chiar atras să fie atent și, de ce nu, prin acest mod direct i se va răspunde la anumite întrebări din viața sa privată.

Perspective

Vom continua subliniind că ar fi indicat ca în partea aplicativă a fiecărei lecții să aibă loc un act profetic. După cum în primul veac al

Bisericii au activat predicatori care sub inspirația directă a Duhului Sfânt transmiteau mesaje biblice, asemănător, într-o perioadă contemporană atât de afectată de relativism, e extrem de important ca profesorul de religie/teologie, respectiv orice pedagog creștin să se constituie ca „profetul de la catedră” prin care Dumnezeu să emită mesaje directe pentru elevii/studentii care i-au fost încredințați pentru o vreme. Se impune a accentua în acest context că rostirea mesajului biblic ca act profetic nu presupune în niciun caz ajustarea a ceva din Cuvântul scris al lui Dumnezeu, ci aceasta implică prezentarea mesajului biblic sub inspirația Duhului Sfânt, astfel mesajul acesta devenind compatibil cu starea unui elev/student care-l ascultă sau, de ce nu, chiar cu starea celor mai mulți dintre aceștia. Unul dintre modurile prin care se poate realiza acest deziderat este prin derularea în și prin viața pedagogului creștin a darului numit de sfântul apostol Pavel (în 1 Cor 12), darul de vorbire despre cunoștință (sau darul de cunoștință), dar prin intermediul căruia profesorul poate primi instantaneu o actualizare a conținutului lecției sau o exemplificare a mesajului central al acestuia, actualizare, respectiv exemplificare ce se constituie ca un mesaj specific pentru situația în care se află elevul/studentul sau chiar un grup mai mare a acestora. Chiar dacă profesorul nu are nicio informație prealabilă privitoare la perioada dificilă pe care o parcurge elevul/studentul, totuși, Duhul lui Dumnezeu are puterea de a-l inspira pe profesor să utilizeze anumite, cuvinte, expresii sau chiar propoziții care să potrivească perfect cu situația elevului/studentului.

Pentru a argumenta această practică, vom aminti în continuare două cazuri concrete din Noul Testament în care anumiți predicatori/pedagogi au fost inspirați de Dumnezeu pentru a arăta o anumită atitudine greșită. Mai întâi, Ioan Botezătorul prin intermediul mesajelor sale a descoperit starea interioară a fariseilor și a cărturarilor ce veneau să se boteze cu o motivație greșită (Mt 3, 7-11), apoi, Duhul Sfânt

i-a descoperirea apostolului Petru că Anania și Safira s-au înțeleș să mintă privitor la prețul cu care au vândut moșioara (Fapte 5, 1-3)²².

Prin urmare, vom concluziona afirmând că profesorul în cadrul lecțiilor/cursurilor trebuie să transmită un mesaj care să fie pragmatic, bazat pe situații concrete²³, compatibile cu viața elevilor/studentilor, să nu accepte modificarea principiilor, dar să fie tolerant la forma²⁴ în care acestea sunt transmise, să evidențieze urgența derulării procesului de mântuire în viața omului²⁵, să accentueze necesitatea schimbării omului din interior spre exterior și să anunțe imperativul asigurării vieții eterne. Mai mult, pedagogul creștin într-o societate atât de deschisă la agnosticism și ateism e chemat să prezinte un mesaj profund apologetic, apărând credința biblică, infailibilitatea Scripturii și unicitatea Mântuitorului Isus Hristos, fiind un profet prin excelență.

²² Sunt multe alte cazuri în Fapte, mai amintim unul singur: când apostolul Pavel, în timp ce îi propovăduia Evanghelia lui Sergius Paulus, a fost inspirat de Duhul Sfânt să realizeze că acolo este un vrăjitor pe nume Elima, care frânează lucrarea Domnului și mai apoi Pavel a primit autoritate de la Duhul Sfânt să-l mustre pe acest vrăjitor și să-i rostească prin glas profetic sentința pe care a decis-o Dumnezeu în dreptul lui și anume că va orbi, fapt care s-a și întâmplat (Fapte 13, 9-11).

²³ Aceste exemple trebuie să fie compatibile cu auditoriul, astfel că ele vor fi modelate pentru a se potrivi celor ce ascultă, apud G. COLE, „Preaching Christ in a postmodern world” în: *Perspective* Vol. 8, No. 1, Sydney, Australia, 2000, <http://perspective.org.au/preaching/69/preaching-christ-in-a-postmodern-world>, 20 Noiembrie 2014.

²⁴ Un mesager al Domnului în context contemporan nu trebuie să fie legat de o anumită clădire, de un altar, de un amvon, de o catedră, sau de alte elemente fixe din contextul în care se prezintă o predică sau o lecție. O persoană cu dizabilități probabil nu va ajunge niciodată într-o clădire destinată Bisericii sau într-o sală de clasă, dar ea trebuie să audă Cuvântul Domnului chiar dacă toată viața e imobilizată la pat.

²⁵ În acest context se pornește de la presupunerea că profesorul/ predicatorul are o conduită morală ireproșabilă și întotdeauna poate să prezinte exemple concrete din viața sa.

Câteva repere despre semnificația conceptului „rațiune”

MARIUS-MARIN NICOARĂ¹

Abstract: *A Few Guiding Markson the Meaning of Reasoning.* Within the context of the Romanian lights theme, we have thought that the most appropriate would be to propose a brief study and, indirectly, an exercise of thinking about reasoning. The century of lights or the era of lights is also called the century or age of reason. The term light has been used since Plato as sensory perceptible (sensory not perceptible) analogue or image or correspondent. The Iluminati, although different in several respects, promoted the importance and popularization of sciences, knowledge and rational thinking. What is the relationship between knowledge, understanding and reasoning? The word reasoning is currently used in all areas of knowledge and human activity. Even in daily language, it has become a common word, used in the most various social, cultural, scientific contexts, etc. What does this word mean? Where are we looking for reasoning? How do we recognize the presence of reasoning? We ask these questions from a logical-philosophical point of view. Here, we refer to the philosophical term reasoning with the meaning and connotations in which it was used from antiquity to the contemporary period. Logically and philosophically, the term reasoning expresses a fundamental concept from the semantic content of which we try to select a few guiding marks. Therefore, we propose a short excursion/ incursion through what we call reasoning.

Keywords: reasoning, representation, meaning, knowledge, truth, dialogic, dialogue.

¹ Cluj-Napoca, dacmmn@yahoo.com

1. Introducere

În contextul temei Luminilor românești m-am gândit că cel mai potrivit ar fi să Vă propun un scurt studiu și, implicit, exercițiu de gândire despre rațiune. Secolul luminilor sau epoca luminilor este numit(ă) și secolul sau epoca rațiunii. Termenul *lumină* a fost încă de la Platon folosit ca un analog sau imagine sau corespondent perceptibil senzorial al rațiunii (neperceptibilă senzorial). Iluminiștii, chiar dacă se deosebeau în multe privințe au promovat cu toții importanța și popularizarea științelor, a cunoașterii și a gândirii raționale. Ce relație există între cunoaștere, înțelegere și rațiune ?

Cuvântul rațiune este curent utilizat în toate domeniile cunoașterii și activității umane. Până și în limbajul cotidian a devenit un cuvânt uzual, folosit în cele mai variate contexte sociale, culturale, științifice etc. Ce semnifică totuși acest cuvânt? Unde căutăm rațiunea? Cum recunoaștem prezența rațiunii? Formulăm aceste întrebări din punct de vedere logico-filosofic. Ne raportăm aici la termenul filosofic *rațiune* cu semnificația și sensurile în care a fost folosit din antichitate până în perioada contemporană. Termenul *rațiune* exprimă din punct de vedere logic și filosofic un concept fundamental din al cărui conținut semantic încercăm să selectăm câteva repere. Prin urmare Vă propun un (o) scurt (ă) excurs(siu)ne)/ incursiune prin ceea ce numim *rațiune*.

În orice cercetare plecăm de la o întrebare. Care sunt întrebările noastre? Întrebările, deși sunt mai multe, sunt convergente, toate privesc ceea ce numim rațiune. Ce se află în spatele, în interiorul acestui termen? Ce semnifică termenul rațiune, conceptul de rațiune? Unde căutăm rațiunea? Cum recunoaștem prezența acesteia?

2. Unde este rațiunea ?

Unde căutăm rațiunea? Ce este rațiunea? Rațiunea este și un cuvânt. Prin urmare, evident o descoperim în primul rând în limbaj.

Limbajul este un ceva care exprimă și imprimă gândirea. Limbajul și implicit gândirea sunt și domenii de activitate umană. Știm că limbajul face referire la *ceva* fie din interiorul lui, fie din afara lui. Prin exteriorul limbajului înțelegem ceea ce numim obiecte/ lucruri/ ființe și în sens cât mai larg lume/natură/cosmos, cu tot ceea ce cuprind acestea (din punct de vedere filosofic toate cele anterioare sunt comprehensibile prin cuvântul *ontologic*). Prin interiorul limbajului înțelegem aspectele/ componentele lingvistice (care nu fac obiectul acestui studiu) și aspectele/ componentele logico-semantice care cuprind reprezentările, sensurile și semnificațiile (ne referim aici și ne raportăm la analiza triadică propusă de Gottlob Frege).

În al doilea rând, rațiunea este *un ceva* pe care îl descoperim în cursul actului cunoașterii. Fiind vorba de un cuvânt/termen lingvistic și logico-semantic nu-l putem accesa ca atare decât prin/și în cunoaștere. Constatăm aici și un anume tip (și grad) de suprapunere între rațiune și cunoaștere. O distingere amănunțită/ detaliată între cele două concepte nu putem opera aici din lipsă de spațiu. Subliniem deocamdată constatarea prezenței rațiunii în cunoaștere.

2.1. Tipuri de utilizări ale termenului rațiune

Am constatat anterior faptul că rațiunea este descoperibilă în actul cunoașterii. Încă din antichitatea greacă se face deosebire între două tipuri de cunoaștere: anume cunoașterea prin simțuri – prin ceea ce s-a chemat *doxa* (opinie/ părere) – și cunoașterea prin rațiune (termenul echivalat cu rațiunea fiind celebrul termen grecesc *logos*). Pentru a fi înțeleși suntem nevoiți să reluăm și în acest context clarificări și explicații pe care le-am prezentat în unele din studiile noastre anterioare. Aceasta întrucât orice studiu e bine să fie gândit astfel încât să fie inteligibil în el însuși, cu atât mai mult cu cât probabilitatea ca publicul auditor și/sau cititor să nu fi accesat studiile noastre anterioare este firească. Și anume, ceea ce reluăm aici sunt explicațiile cuvântului/ termenului grecesc *logos*,

pe care le considerăm fundamentale pentru înțelegerea conceptului/ ideii de rațiune .

Cuvântul *logos* este extrem de polisemantic. Înțelegerea lui presupune aducerea în câmpul atenției a cât mai multe din semnificațiile/ sensurile acestuia. Cuvântul/termenul *logos*² este tradus în limba română prin: *cuvânt, rostire, limbaj, vorbire, convorbire, discuție, expunere, teză, argument, discurs, gândire, definiție, intelect, proporție, facultate rațională, rațiune* și lista poate continua. Am așezat intenționat la sfârșit traducerea *logos*-ului prin *rațiune* pentru a sublinia această echivalare care pornește încă din antichitate.

De exemplu: termenul *logos*, este folosit cu sensuri filosofice deja largi, de către Parmenide și Heraclit³. Sextus Sempiricus ne spune că Heraclit:

„...era convins că omul este înzestrat cu două organe pentru cunoașterea adevărului, și anume simțurile și rațiunea (*logos*), din acestea două a considerat senzația nedemnă de crezare, iar rațiunea (*logos*) a luat-o drept criteriu al adevărului. El merge până la respingerea senzației spunând textual: [urmează frag. 107] este caracteristica sufletelor barbare să se încreadă în simțurile lipsite de rațiune. Apoi demonstrează că rațiunea, *logos*-ul este arbitrul adevărului, dar nu orice rațiune, ci numai cea comună tuturor, de esență divină... tot ce ne înconjoară este pătruns de *logos* și de inteligență (*nous*)”⁴.

Această rațiune comună tuturor și divină, din care dacă ne împărtășim suntem în stare să raționăm, este considerată de Heraclit drept criteriul adevărului⁵. Se vede aici echivalarea *logos*-ului cu rațiunea, dar precizăm și subliniem afirmația: *dar nu orice rațiune, ci numai cea comună tuturor, de esență divină*. Heraclit numea „*opinia personală boala*

² Vezi și Peters Francis E, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 2007, 166-169.

³ Vezi *Presocraticii. Fragmentele eleaților*, Editura Teora, 1998, ediție bilingvă, traducere, prefață și note de D.M. Pippidi, 77-114 și *Filosofia Greacă Până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, vol. I, Partea a 2-a, 321-373.

⁴ *Filosofia Greacă Până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, vol. I, Partea a 2-a, 334-335.

⁵ *Ibidem*, 335.

sacră și vederea înșelăciune”⁶. Putem oare să îndrăznim să extragem din exprimările lui Heraclit două constatări? Și anume, prin acel *comun tuturor* să înțelegem faptul universalității rațiunii, iar prin *esența divină* să observăm faptul că este un dat transcendental pe care fiecare om îl descoperă în cursul propriei accesări/utilizări a rațiunii ?

De asemenea, Aristotel ne spune, în *De Anima*,⁷ că „și Heraclit susține că sufletul în calitatea sa de exalație din care se alcătuiesc toate celelalte este principiul lucrurilor” și în același sens „Sufletul, după Heraclit, este o scânteie de esență stelară. Pretinde că sufletul lumii reprezintă o exalație a locurilor umede care se află într-însa”,⁸. Sufletul, conform lui Heraclit este veșnic „căci ieșind din noi și contopindu-se cu sufletul Universului, el se reîntoarce spre ceea ce s-a născut odată cu el”⁹. Pentru Heraclit, sufletul este una cu *logos-ul*, este principiul care leagă toate contrariile. După Heraclit, devenim inteligenți dacă sorbim prin inspirație „rațiunea” divină¹⁰. „Heraclit afirmă cu toată convingerea că la origine omul nu este înzestrat cu rațiune și că singur mediul înconjurător posedă capacitatea de a gândi”¹¹.

Am subliniat anterior opțiunea de traducere preferențială a termenului grec *logos* prin termenul *rațiune*. Această echivalare de semnificații este realizată de către greci și romani foarte buni cunoscători ai celor două limbi. Din citatele anterioare, observăm că gânditorii antici greci se raportau în primul rând la semnificațiile/ sensurile cele mai înalte ale termenului *rațiune*, care după cum vom descoperi în continuarea studiului sunt departe de semnificația/sensurile în care ajunge să fie folosit termenul în cotidianul modern și contemporan.

⁶ *Ibidem*, 325.

⁷ Aristotel, *Despre Suflet*, traducere și note Alexander Baumgarten, Editura Humanitas, București, 2005, I 2,405 a 24.

⁸ *Filosofia Greacă Până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, vol. I, Partea a 2-a, 334.

⁹ *Ibidem*, 336.

¹⁰ *Ibidem*, 335.

¹¹ *Ibidem*, 336.

2.2. Rațiunea în viața cotidiană

Pentru că ne aflăm într-un mediu teologic prezentăm un exemplu de răspuns, dat întrebărilor noastre, venit din domeniul teologiei. Acest exemplu ne pare sugestiv pentru a constata atât semnificațiile/sensurile originare ale ideii/ conceptului rațiune, cât și de a observa diversitatea tipurilor de utilizare ale cuvântului rațiune.

„Rațiunea este cea mai mare târfă a Diavolului; din fire și prin felul de a fi, este o târfă dăunătoare; este o prostituată, târfa desemnată a Diavolului; târfă mâncată de râie și lepră, care ar trebui călcată în picioare și distrusă, ea și înțelepciunea ei.” Martin Luther (1483-1546)

Nu știm dacă într-adevăr Martin Luther a spus cele de mai sus, știm doar că acest citat îi este atribuit lui. Chiar dacă nu acceptăm premisa că vorbele anterioare reflectă fidel credințele celui citat, rămâne întrebarea: cum e posibil să ajungem la o astfel de interpretare a rațiunii? Conținutul semantic al acestui concept permite și astfel de interpretări?

În primul rând, constatăm că rațiunea este percepută ca o târfă. Ori primul sens al acestui cuvânt/termen este faptul de a aparține mai multora, până la tuturor. Târfa se dăruiește pe *sine* mai multora. Cum se poate ajunge oare la acest sens/ înțeles?

Din punct de vedere logico-semantic observăm că universalul se dăruiește tuturor speciilor din interiorul său și mai departe tuturor indiviziiilor din interiorul acestor specii. Din acest punct de vedere, rațiunea interpretată ca târfă poate exprima aspectul ei de universal, care se dăruiește nu doar tuturor oamenilor ci și tuturor dorințelor omenești; aceasta însemnând inclusiv dorințelor, scopurilor orientate spre rău. Conștientizarea faptului că rațiunea se poate folosi și pentru scopuri rele ne explică și de ce poate fi considerată o târfă a diavolului. Iată că am ajuns să înțelegem prima parte a citatului atribuit lui Martin Luther. Dar nu putem fi de acord cu partea a doua, anume: „târfă mâncată de râie și lepră, care ar trebui călcată în picioare și distrusă, ea și înțelepciunea ei”. De ce, de la posibilitatea utilizării ei în scopuri rele, ajungem să excludem

posibilitatea utilizării ei în scopuri bune, și nu doar posibilitatea, ci și faptul acestui tip de folosire pe care îl putem arăta prin numeroase exemple de-a lungul istoriei omenirii din antichitate până azi.

Pentru a înțelege și mai clar, dacă tot suntem la tema luminilor, să propunem încă un exemplu. Oare soarele nu dăruiește lumină și căldură tuturor ființelor fără deosebire, aici fiind incluși, bineînțeles și toți oamenii (de la criminali, hoți până la cei considerați sfinți). Similar, așa cum razele solare ajung sunt accesibile pentru orice om așa și razele *înțelepciunii*, rațiunea este accesibilă oricui. Evident, acest acces este potențial, este un act pe care fiecare îl accesează în felul său și în măsura sa. De asemenea, așa cum rațiunea se poate folosi pentru scopuri rele și cu lumina se poate la fel. Dacă eu folosesc o oglindă pentru a reorienta razele solare spre ochii unei fete înseamnă oare că soarele este responsabil/ vinovat de fapta mea? Similar, dacă unii folosesc rațiunea rău înseamnă că trebuie să o desființăm? Unii îl consideră pe Dumnezeu vinovat de holocaust. În numele creștinismului, ca și în numele altor idei nobile s-au săvârșit numeroase abuzuri. Oare nu este un abuz, din partea noastră să-l considerăm responsabil/vinovat pe Dumnezeu/pe Isus de faptele individuale ale unor oameni individuali. Tipul de utilizare al rațiunii este problema și nu rațiunea ca atare, așa cum nici soarele sau lumina nu sunt rele dacă noi abuzăm și le folosim greșit.

Oricare dat/orice dar poate fi folosit și bine și rău. Dacă un câine individual, de exemplu: pe nume Grivei îl mușcă pe un om individual, de exemplu individul Nicolae, este responsabilă/ vinovată specia/rasa acelui câine sau poate chiar universalul câine? Astfel de înțelegeri (neînțelegeri) se întâmplă în intelectele individuale (într-un tip de gândire) care nu se folosesc de autentică rațiune. „Intellectul nu reușește însă să observe decât aparența, superficialul, exteriorul, coaja lucrurilor, nu esența, ființa în sine și pentru sine, umanitatea care își devine sieși scop și care înaintează permanent, chiar dacă încet și cu reculuri, pe calea rațiunii. Intellectul este deci finitul, particularul, limitativul, negativul. Iar cine este împotmolit într-o particularitate nu vede în alții decât

particularități”¹². Prin ceea ce am numit mai sus autentică rațiune (în opoziție cu gândirea de tip intelectual) ne referim la o/un semnificație/sens original al ideii de rațiune, anume la faptul că este cea mai înaltă capacitate umană de cunoaștere, este un dat transcendentă și în opinia noastră – pe care nu o putem argumenta direct/explicit aici din lipsă de spațiu, deși indirect/ implicit se poate deduce reflecția asupra textului în ansamblu – condiție de posibilitate pentru celelalte tipuri de cunoaștere discursive (lingvistic exprimabile).

Deocamdată, ceea ce extragem, din reflecția asupra citatului atribuit lui Martin Luther, sunt două repere: universalitatea rațiunii și neutralitatea ei față de ceea ce omul numește opoziția bine-rău. Ce înțelegem prin universal? „Mi-au fost necesari mulți ani de trudă pentru a dezlega această problemă în întreaga ei generalitate (în înțelesul pe care îl dau matematicienii cuvântului general, adică aplicabil la toate cazurile)...”¹³. Oferim acest citat din Kant pentru a clarifica la ce sens al termenului universal ne raportăm în primul rând. Prin universalul (și universalitatea) termenului logico-semantic rațiune ne raportăm la cea mai cuprinzătoare generalitate cu aplicabilitate la toate circumstanțele/împrejurările și toate tipurile de utilizare ale acestui cuvânt (de la utilizarea cotidiană la cea științifică și filosofică).

3. Rațiunea

3.1. Rațiunea în cunoaștere

Știm că din antichitate¹⁴ până în perioada contemporană¹⁵ au existat autori care într-un fel sau altul au respins posibilitatea cunoașterii.

¹² Hegel G.W.F., *Studii Filosofice*, traducere D. D. Roșca, Editura Academiei R. S. R., București, 1967, p. 135.

¹³ Kant, Immanuel, *Prolegomene*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, ediția a treia revizuită și adăugită, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, p. 80.

¹⁴ Ne referim aici la: relativismul lui Protagoras (~ 480-410 a.C.); nihilismul lui Gorgias (~ 485-375 a. C.); scepticismul lui Pyrrhon (365-275 a. C.).

¹⁵ Oferim doar exemplul lui Michel Foucault cu *Arheologia cunoașterii*. Richard Rorty, „Foucault and epistemology”, în Smart, Barry, *Michel Foucault. Critical Assessments*,

Fără să dezvoltăm, menționăm doar dezacordul nostru privitor la aceste tipuri de abordări. După cum am semnalat deja, problema cunoașterii a fost abordată de grecii antici încă în perioada presocratică când s-a făcut deosebirea dintre *cunoaștere* și simpla *opinie/păreră*. Simțul comun nu face distincție între cunoaștere/știință și păreră/opinie. Platon (428-348 a.C.), în dialogul *Theaitetos* (Platon, 1989, 201, c, d, p. 260) ne oferă o definiție a cunoașterii care și astăzi este definiția cunoașterii¹⁶ cea mai larg acceptată. Aceasta este: „*A ști este opinie adevărată și întemeiată*. „Surprinzător este faptul că această definire a cunoașterii continuă să fie actuală și după 2400 de ani.¹⁷ (Schnadelbach, H., 2007). Chiar în cazurile în care se discută definiri alternative ale cunoașterii baza de plecare este tot cea oferită de Platon. Diferențele între definiția lui Platon și cele din perioadele modernă și contemporană se referă la problema temeiului/întemeierii. Problema întemeierii este și problema raționalității. De la principiul rațiunii suficiente (*nihil sine ratione*), formulat de Leibniz, știm că nu putem accepta vreun enunț fără un temei /rațiune suficient/ă. Platon caută/indică temeiul în transcendent (celebrele *Idei*). În perioadele modernă și contemporană temeiul este căutat în raționalitatea intersubiectiv comunicabilă și în contingența comună. Problema temeiului este pusă în discuție și de Aristotel, care constată că orice cunoaștere pornește de la o precunoaștere, de la niște presupoziii. Amintim aici și criticismul kantian care subliniază importanța conștientizării condițiilor de posibilitate ale cunoașterii. Tot Aristotel, în *Metafizica* (1025-1026), ne oferă o ierarhie a tipurilor de cunoaștere. Adevărata cunoaștere (*logos-ul*) este cea care conține adevăruri necesare

Routledge, London & New York, 1995, vol 2, p. 295-26, evaluează lucrarea *Arheologia cunoașterii* a lui Michel Foucault ca fiind cea mai slabă carte a lui pentru că nu oferă nimic care să poată înlocui epistemologia.

¹⁶ În acest scurt studiu ne raportăm la sinonimia dintre cei doi termeni: cunoaștere și știință.

¹⁷ vezi și Gettier., L. Edmund, *Is Justified True Belief Knowledge/ Este opinia adevărată și întemeiată cunoaștere?*, trad. Ștefanov Gheorghe în Flonta Mircea, Stoenescu Constantin, Ștefanov Gheorghe, *Teoria cunoașterii – Teme. Texte. Literatură*, Editura Universității din București, București, 1999.

(*Analitica post.* I, 76, b), iar opinia (*doxa*) este despre contingent. El situează teologia în domeniul celor trei științe teoretice (*mathematike, physike, theologike*). Ulterior în domeniul teologiei, mai ales în perioada medievală s-a dezvoltat un conflict între sensurile termenilor rațiune (*ratio*) și cel de credință (*fides*), deși sunt și autori¹⁸ care consideră că semnificațiile/sensurile celor doi termeni nu sunt în conflict. Ne pare potrivit să amintim aici și primul vers al *Evangheliei după Ioan* „La început era cuvântul ...”. Cuvântul *cuvânt* este traducerea în limba română a termenului grecesc *logos*. Ori știm deja că anticii au preferat echivalarea acestui termen cu cel de rațiune. În toate punctele de vedere despre cunoaștere pe care le-am parcurs constatăm locațiile și modurile în care rațiunea este reperabilă.

3.2. Rațiunea și logicul/logica

În introducerea acestui studiu am adus în câmpul atenției faptul că termenul *rațiune* este frecvent folosit în limbajul cotidian în cele mai diferite împrejurări. Se întâmplă că într-un mod similar, putem afirma și despre cuvântul *logic*. Spunem despre cutare persoană X că nu s-a exprimat logic sau că unele propoziții din limbajul unor oameni (de exemplu persoane publice, formatori de opinie publică, eventual chiar politicieni) nu respectă logica. De multe ori critica este întemeiată deși astfel de constatări sunt făcute de oameni fără cunoștințe aprofundate din/ de logică. Oricum, în situațiile când se descoperă erori logice în exprimare (ceea ce implicit trădează erori logice în gândire) se depășește evaluarea corectitudinii gramaticale a limbajului. Prezența corectitudinii logice în limbaj (și deci implicit în gândire) înseamnă și prezența rațiunii în acel limbaj (în acea gândire). În scopul argumentării acestei afirmații parcurgem în continuare câteva cunoștințe din/de logică care nu ne

¹⁸ Dintre autorii medievali menționăm pe: Sfântul Augustin (sfârșit de antichitate), Boethius din Dacia, Toma de Aquino, Anselm de Canterbury etc.

aparțin. Ceea ce ne aparține este doar structurarea acestora și reflecțiile dezvoltate pe baza acestora. Parcurgerea acestor cunoștințe din domeniul logic ne vor ajuta să descoperim/constientizăm mișcarea rațiunii în/prin gândirea logică.

Orice cunoaștere despre care putem vorbi/ gândi este alcătuită, din punct de vedere logic, din trei componente: a) termeni (cuvinte) care exprimă noțiuni/ concepte/ idei, b) propoziții – relații între termeni (adică relații între subiectul și predicatul logic) și c) raționamente – înlănțuiri corecte de propoziții. Termenul, propoziția și raționamentul sunt considerate în logica clasică, forme logice fundamentale. Termenul raționament care include termenii și propozițiile logice exprimă și relația dintre rațiune și logic.

Din punct de vedere logic un gând este înțeles/ abordat/ interpretat ca o propoziție în care unui subiect *i* se atribuie un predicat. Un gând este și conține o relație între doi termeni/ două noțiuni (un subiect logic și un predicat logic). Aici ne situăm în interiorul gândului/ gândirii, al vorbirii cu sens, adică nivelul/ planul logic de analiză, unde ne interesează corectitudinea vorbirii/ gândirii din punct de vedere logic.

Un termen este un cuvânt sau grup de cuvinte prin care se exprimă o/ un noțiune/concept/ idee. Termenii nu există izolați, intră în componența unor propoziții și fraze (înlănțuiri de propoziții/ raționamente), adică ei fac parte dintr-o limbă și dintr-un limbaj (*logos*). Un raționament este o gândire corectă, adică o gândire rațională care respectă principiile logicii. Așadar, rațiunea este prezentă în orice raționament numai întrucât și numai în măsura în care respectă principiile logicii. Principiile logicii sunt condiții necesare, universale și eterne ale tuturor raționamentelor. Sunt legi logice fundamentale, condiții formale ale oricărei gândiri corecte (ne referim aici la corectitudinea logică). Din cele anterioare desprindem faptul că rațiunea este prezentă în orice act de cunoaștere, iar de aici înseamnă că este omniprezentă în toate domeniile științei.

3.3. *Rațiunea și psihologicul*

Minima parcurgerea domeniului logic ne-a adus în câmpul atenției faptul că doar gândirea care respectă logica este o gândire rațională, condiție de posibilitate pentru orice cunoaștere. După această sumară analiză filosofico-logică vă propun o raportare a gândirii la domeniul psihologic. În activitatea desfășurată în acest domeniu și în literatura desprinsă din această activitate se face deosebirea dintre rațional și irațional.¹⁹ Baza teoretică a *terapii rațional emotive* a lui Albert Ellis și a *terapii cognitive și cognitiv-comportamentale* a lui Aaron Beck este constituită de constatarea faptului că *iraționalul* (utilizarea incorectă a rațiunii) este cel care conduce la tulburări psihologice (de la cele mai simple până la probleme patologice grave de care se ocupă psihiatria).

Pentru clarificare propunem în continuare parcurgerea câtorva constatări psihologice prezente în literatura de specialitate. Începem cu constatarea existenței gândurilor și implicit a gândirii automate. Specificul acestora este faptul că: sunt neconștientizate, puțin conștientizate, uneori/ unele greu de conștientizat; au tendința de a ocupa/ controla/ monopoliza într-un mod subconștient câmpul atenției/ câmpul conștiinței, adică subconștientul are tendința de a controla conștientul; au tendința să se extindă, să crească, să se autoîntrețină, funcționează pe principiul inerției etc.

Problemele psihice apar când aceste gânduri/ această gândire automată devine ceea ce limbajul literatură numește gândire negativă/ gânduri negative. În literatura de specialitate sunt numite și disfuncționale, dezadaptative, iraționale; acestea produc pe termen imediat/ scurt/ mediu/ lung diferite și variate probleme: relaționale, profesionale, sociale, psihologice, biologice/organice; produc stări/ mișcări psihice negative: confuzie, neclaritate, dezordine în gândire, în domeniul afectiv-emoțional

¹⁹ Propunem atenției doar doi autori care dezvoltă abordări teoretice și practice bazate pe distincția dintre rațional și irațional: Albert Ellis cu *Terapia rațional-emotivă* și Aaron Beck cu *Terapia cognitivă și cognitiv-comportamentală*.

și comportamental, produc depresie, anxietate, diverse tipuri de fobii; produc diverse tipuri de tulburări profesionale, relaționale, sociale. Aceste tipuri de gândire/gânduri apar și se mențin din cauză că pe termen imediat, scurt și uneori chiar pe termen mediu pot să producă: a) „rezolvarea” (aparentă) a unor probleme relaționale, profesionale, psihologice, sociale; b) stări psihice „pozitive” (beneficii), de exemplu: „bucurie”, plăcere, automulțumire, autosiguranță, autosuficiență etc.

În opoziție cu cele anterioare, în psihologie sunt descrise și beneficiile gândirii/ gândurilor numite raționale. În literatură mai sunt numite gânduri adaptative, pozitive – conduc la/ produc stări psihice pozitive pe termen imediat/ scurt/ mediu și lung; stimulează reflexivitatea, simțul critic; cresc capacitatea: de conștientizare, de luciditate, de liniște, de autocontrol și stăpânire de sine, de calm, de încredere în viitor, de rezolvare a problemelor interioare și exterioare. Și paradoxal, pe termen imediat și pe termen scurt pot să ducă la/ și sau să coexiste cu: eșecuri/ pierderi profesionale, relaționale, sociale (imagine socială), nemulțumiri, neplăcere, frustrări, supărare, tristețe, suferință, furie, agresivitate etc. Aceste stări psihice negative nu sunt produsul propriu-zis al gândirii pozitive/raționale, ci efectul automat produs de diversele probleme psihosociale.

3.4. *Rațiunea și eticul/etica*

Am pornit acest studiu prin constatarea faptului că rațiunea este un cuvânt pe care evident îl descoperim în și prin limbaj, deci implicit și în gândire. Atât limbajul cât și gândirea sunt activitate umană. Bineînțeles limbajul și gândirea pot fi interioare, le numim comportamente după ce sunt exprimate și devin un fapt/act public. Putem observa aici distincția clasică dintre teoretic și practic. Când abordăm practicul/ pragmaticul ajungem și la domeniul etic/ moral²⁰.

²⁰ Considerăm cei doi termeni ca fiind sinonimi (*morală* fiind la origine traducerea în limba latină a termenului grec *etică*), chiar dacă, cum se întâmplă adesea, fiind cuvinte diferite de-a lungul timpului capătă și utilizări/sensuri diferite.

Etica/ Morala este un domeniu al filosofiei care studiază raportul/ relația omului cu binele și răul. Etica/ morala caută răspunsuri la întrebări de tipul: Ce este bine și ce este rău? Ce trebuie să facă omul? Iată că am ajuns să raportăm gândirea la conceptele de rău și/ sau bine. În ce fel este prezentă rațiunea în raportarea noastră la conceptul bine-lui? Este evident implicată raportarea/relaționarea noastră cu ceilalți. Cum ne comportăm în relațiile interpersonale?

De la termenii grecești *kalokagathia* (armonia dintre bine și frumos) și *eudaimonia* (fericirea) până la ceea ce de la Kant numim *imperativul categoric*, oamenii au căutat răspunsul la întrebarea *Ce trebuie să fac?* Propunem următoarele două traduceri/ exprimări în limba română a *imperativului categoric*: „Acționează doar potrivit acelei maxime care poate în același timp să devină o lege universală” și „Acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, o lege universală a naturii”. Kant consideră că omul poate ajunge la legea morală doar datorită rațiunii. Date fiind dimensiunile studiului ne oprim aici cu argumentarea prezenței rațiunii în ceea ce numim comportamentul uman de tip etic. Prezența rațiunii în domeniul etic o putem constata și în ceea ce Vă propun în capitolul următor, anume în relația dintre rațiune și comunicare/ dialog.

4. Rațiunea în comunicare/ dialog

Propunem un capitol distinct despre comunicare și/ sau dialog pentru a sublinia modalitățile în care rațiunea se manifestă în comunicare și tipurile de utilizare ale acesteia. Am clarificat deja faptul prezenței rațiunii în limbaj. Dar cum se manifestă rațiunea în comunicare/ dialog? Din păcate, este foarte răspândită o confuzie între vorbire și comunicare/ dialog.²¹ Această confuzie o întâlnim nu doar la nivelul simțului comun ci chiar la gânditori cu pretenții. Un exemplu în acest sens este Michel Foucault, care confundă planurile de existențiale/ ontologice. Foucault nu

²¹ În acest studiu ne vom raporta la sinonimia celor doi termeni (comunicare și dialog).

face diferență între teoretic și pragmatic, și nu conștientizează ierarhia planurilor existențiale și deci implicit ale cunoașterii și acțiunii umane. Acesta ne spune că voința de cunoaștere/ adevăr este un sistem de control, de excludere, o manifestare a voinței de putere. „... în voința de adevăr, în voința de a articula discursul adevărat, ce altceva e pus în joc dacă nu tocmai dorința și puterea?”²² Foucault făptuiește mai multe confuzii. Menționăm câteva dintre cele mai evidente confuzii: teoreticul cu pragmaticul; cunoașterea/știința cu aplicarea ei; planurile logico-semantic²³ (*repräsentare-vorstellung*, *sens-sinn* și semnificație-*bedeutung*); planurile ontologice (individual, particular, universal) și discursul/vorbirea cu dialogul/comunicarea. Nu orice discurs/vorbire se desfășoară în condiții de comunicare, de dialog. Exemplul clasic, este cel din logică și argumentare.

Argumentarea este definită ca un sistem de temeuri selectate și organizate astfel încât să descopere/ demonstreze adevărul sau falsul unui enunț sau să convingă interlocutorul de adevărul sau falsitatea unei propoziții numite teză.

Argumentarea unei teze poate fi: 1. reală/ autentică/ sinceră – când cel care propune/ argumentează teza crede în adevărul sau falsul tezei respective – specific domeniului epistemologic/ științific sau al celor care caută cunoașterea. 2. aparentă – când cel care argumentează nu crede în adevărul sau falsul exprimat printr-o teză sau alta – specific, de exemplu domeniilor: politic, economic, social, în care actul promovării adevărului nu se află pe primul loc. În aceste domenii predomină interesele pragmatice, se caută în primul rând impunerea/ victoria/ câștigul unui punct de vedere în detrimentul sau în dauna celui alt. În aceste situații se urmărește preponderent convingerea auditoriului/publicului, prin diverse tehnici de persuasiune și manipulare.

Există numeroase situații în care problema argumentării nu se pune/ nu se aplică/ nu intră în discuție – de exemplu: creațiile artistice,

²² Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de Ciprian Tudor, Eurosong & Book, 1998, p. 22, vezi paginile 20-23.

²³ Ne raportăm la analiza logico-semantică propusă de Gottlob Frege.

divertismul, jocul etc. În situațiile enumerate anterior limbajul/ vorbirea nu-și propune să descopere sau să argumenteze vreun adevăr, ci doar să se exprime pe sine.

De asemenea, în viața cotidiană, în relațiile interumane, se întâmplă să predomine vorbirea cu caracter pragmatic (depinde de interesele celui care vorbește); vorbitorul încearcă să-i convingă pe interlocutori de ceva, încearcă să determine pe celălalt să accepte o idee/un gând sau să obțină acordul într-o problemă sau alta. Dar caracterul pragmatic al vorbirii nu epuizează toate tipurile de vorbire. Confuzia de aici este similară cu cea pe care am constatat-o la analiza utilizării cotidiene a termenului rațiune (exemplul cu citatul atribuit lui Luther și continuarea).

Vorbirea între două sau mai multe persoane se poate desfășura în condiții de: 1. dialog/cooperare/colaborare sau în condiții de: 2. polemică/dezbatere/ conflict. Dialogul caută și respectă adevărul, iar polemica/dezbaterea/ conflictul dorește câștigul/ victoria/ impunerea unui punct de vedere în dauna sau în detrimentul altuia.

Vorbirea este un act prin care omul se exprimă (își exprimă personalitatea) și exprimându-ne imprimăm, influențăm și promovăm la ceilalți anumite valori, principii, aspirații, idealuri pe care noi le întrupăm și în care credem. Aceste inter-influențări reciproce sunt de cele mai multe ori subconștiente. Ele se întâmplă pur și simplu prin/din faptul că de fiecare dată când vorbim suntem localizați într-o situație existențială și cognitivă proprie. Întâlnirile/interacțiunile dintre oameni sunt întâlniri/ interacțiuni între *lumi diferite* (adică între situații existențiale și cognitive diverse), chiar dacă, bineînțeles, există și numeroase puncte comune – altfel nu ar exista întâlnire (comunul este o premisă necesară în/pentru orice întâlnire).

Arta (literatura, muzica, pictura, sculptura, arhitectura etc.) este *un limbaj/ o exprimare* prin care manifestăm tipul nostru unic de acces la universal, tipul nostru unic de întrupare a cosmosului, a întregului. Creațiile noastre, inclusiv diversul tehnologic, construiesc perspective și

lumi care arată, exprimă și imprimă, trădează propriile situații existențiale și epistemologice, propriul mod de raportare la, de integrare în cosmos.

Exprimările (în sens larg) individuale și particulare sunt manifestări firești ale potențialului vieții și sunt acceptate și integrate ca atare în universal numai în măsura în care ele sunt exprimări/ manifestări armonioase; altfel, legile naturii/ ale cosmosului au tendința ca pe termen lung să echilibreze forțele conform cu armonia cosmică. În acest sens, individualul se armonizează/ conformează particularului, iar particularul universalului. Oricum, de la origine cele trei nivele ontologice nu-și pot depăși condiția decât în măsura asumării (interiorizării) acesteia. Negarea/ negația²⁴ pe care o făptuiesc entitățile individuale sau particulare nu pot depăși nivelele ontologice care le preced și care le condiționează existența. În actul/ procesul de definire entitatea care se definește (dacă o face în sensul divizării/al separării) nu-și poate nega genul proxim.

Exprimările vorbite între doi sau mai mulți interlocutori, dialogice și dialectice conțin opoziția și contradicția, conțin teza și antiteza într-un plan ontologic și logic superior, unde se întâmplă sinteza și anume planul dialogicului, al dialecticului. Conflictele/ polemica se situează, din punct de vedere logic și ontologic într-un plan existențial inferior, un plan al orizontalului care încă nu a descoperit că realul/ ontologicul este vertical.

Concluzii

Am parcurs împreună doar câteva repere ale termenului/ conceptului rațiune. Am descoperit împreună câteva răspunsuri la întrebările pe care le-am formulat. Unde este rațiunea? Primul răspuns este că se află în limbaj și deci implicit și în gândire. Conținutul semantic al termenului rațiune permite utilizări multiple atât în activitatea cotidiană cât și în diferite tipuri de literatură. Parcurgerea câtorva

²⁴ Avem în vedere aici și dialectica negării/ negației pe care o propune Hegel în G. W. F. Hegel, *Știința Logicii*, traducere D. D. Roșca, Editura Academiei RSR, București, 1966, p. 119-140.

înțelesuri/ utilizări ale termenului rațiune ne-a oferit câteva delimitări de sensuri. Astfel, am constatat că rațiunea nu este prezentă în orice fel de limbaj/ gândire ci doar în anumite tipuri de limbaj/ gândire (de gânduri)? Utilizarea filosofică și logico-semantică a termenului/conceptului rațiune ne-a arătat că rațiunea este prezentă doar în limbajul/ gândirea care conține cunoaștere. Raționalitatea este condiție necesară pentru orice tip de cunoaștere. Un reper clar al prezenței rațiunii în limbaj/ gândire este și prezența logicului în limbaj (strict vorbind ne referim în primul rând la respectarea principiilor logicii). Prin prezența sa în cunoaștere rațiunea este necesar prezentă în știință/ e. Am constatat, de asemenea, că este un dat transcendental accesibil oricărui individ uman în măsuri diferite potrivit caracteristicilor și diversității potențial infinite a fiecăruia.

Reflecțiile asupra relației dintre rațional și irațional cu teoretizările și practicile din domeniul psihologiei ne oferă noi repere prin care putem să recunoaștem modurile în care rațiunea se manifestă în psihic (în gândire și în comportament). În măsura în care coroborăm reflecțiile din domeniul etic cu cele din domeniul psihologic vom constata și concretizările (și consecințele) psiho-sociale ale utilizării rațiunii sau ale iraționalului.

În sfârșit, am propus la final un capitol distinct (evident unul cât se poate de sumar) despre comunicare și/ sau dialog. Pe cei doi termeni îi considerăm sinonimi întrucât se conțin reciproc în aproape toată intensia și extensia lor. Pornind de la datul limbajului (*logos*-ul) am adus în câmpul atenției confuzia foarte răspândită dintre discurs/ vorbire și comunicare/dialog precum și necesitatea deosebirii dintre cele două tipuri de vorbiri.

Posibilitatea individuală de a vorbi/ gândi este preexistența limbajului/ gândirii. Indivizii nu inventează limbajul/gândirea, ci doar pot utiliza în feluri noi ceea ce este deja dat. Cuvintele conțin sensuri și semnificații prealabile fără de care nu este posibilă gândirea și comunicarea.

Comunicarea autentică este posibilă doar în/ prin dialog. Dacă dialogul dispare, dispare și comunicarea. Este o greșală foarte

răspândită nedistingerea dintre dezbateri și dialog, confuzia dintre cele două. Dezbateri/ polemica sunt deja vorbiri/ convorbiri aflate în conflict. Interlocutorii aflați în dezbateri/ polemică doresc doar să arate că ei sunt cei care *au dreptate* nu mai caută adevărul și de fapt nu se mai ascultă unul pe celălalt. Se ajunge la atac la persoană, se minimizează fie persoana, fie punctul de vedere al celuilalt, nu există respect reciproc, în cazuri extreme se ajunge la isterie și se acționează intimidant. Ne referim aici la aspectul *tipului de relație* pe care o *construim* sau o accesăm cu celălalt. Dacă suntem *bolnavi de orgolită* și *conflictiv* nu vom reuși vreodată să accesăm întâlnirea autentică cu celălalt. Dorința de a fi superior și de a-l învinge pe semenul nostru ne împiedică să accesăm dialogul. În toate cazurile când vorbirea nu mai respectă dialogul, rațiunea este folosită împotriva ei însăși și ca atare rațiunea se transformă în irațional.

Acestea sunt doar câteva repere prin care putem repera posibilitățile și modalitățile de manifestare ale rațiunii.

Ioan Giurgiu Patachi.

Perspective de afirmare culturală la început de secol XVIII în Transilvania

TRAIAN OSTAHIE

Abstract: *Perspectives of Cultural Statement at the Beginning of the Eighteenth Century in Transylvania.* Of a certain intellectual value, proved in all those times in which he studied, in the best colleges and universities of the Church of that period, Patachi proved to be a tributary of some convictions acquired during the period of study, in which he did not have the skill or power, perhaps, to give up when he occupied the episcopal see of the Romanian Greek Catholics in Transylvania. He was accepted by the ruling elites because he was one of the few who could have access to the episcopal see, and as a result, he was able to make some changes, useful and necessary for the union, as it was understood at the time. This path, we can say, was opened by Patachi, he is being the first Romanian theologian who had a doctorate in theology, a fact not at all at that time, through which, as it was stated during this paper, they were recognized at all his few intellectual qualities, not only present, but also proved by hard years of study.

Keywords: Patachi, theology, greec-catholics, cleric, culture.

Introducere – scurt parcurs istoriografic

Unirea românilor cu Roma a fost instituționalizată în structura Vaticanului la 1721, prin bula *Rationi Congruit*, operă a doi papi: Clemente al XI – lea și Inocențiu al XIII – lea.¹

¹ Ioan Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Cortimpex, Cluj, 2001, 23.

O componentă importantă a eforturilor de uniune bisericească dirijate de la Viena și Roma a fost, pe lângă tendința politico-religioasă și dispoziția spre concesii social-politice, intenția de ridicare culturală. Atâta timp cât clerul și poporul „*schismaticilor*” rămâneau sub un anumit nivel cultural, propaganda unionistă nu avea nici un ecou. Ridicarea stării culturale a uniților constituia un scop fundamental al iezuiților, partener de nădejde al cardinalului Kollonich:

„Și au studiat tineri valahi la Roma, în Colegiul german și ungar, tot acolo în Colegiul grecilor și al rutenilor, la Viena, la Tyrnava (Trnovo), Cluj, Brașov și Sibiu, astfel o dată cu uniunea se promova și instrucția românilor”.²

Opera lui Radu Tempea, apărută după anul 1717³ cuprinde evenimentele legate de trecutul bisericii din Șchei pentru o perioadă de peste 250 de ani. Acesta relatează momentele alegerii lui Pataki ca episcop al românilor uniți, arătând locul de origine și diferitele misiuni avute până la înscăunare, moment căruia îi oferă o importanță aparte prin luxul de amănunte ce îl oferă; menționează și anul morții lui Pataki, fapt care ne conduce la gândul că a fost un bun cunoscător al realităților în care Pataki a condus, ca episcop, româtimea unită.

Colecția lui Nilles Nicolao⁴ s-a dovedit importantă deoarece aici am aflat numeroase informații utile cum ar fi: documentul de reîntoarcere la ritul bizantin al lui Pataki⁵, bula de numire a lui Pataki ca episcop⁶, unde vedem că Pataki este doctor în teologie – „*demum ad Te presbyterum ritus graeci praedicti, Theologiae Doctorem...*”⁷, diploma de doctorat în

² Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Dacia, Cluj, 1994, 85.

³ Radu Tempea, *Istoria sfintei besereci a Șcheilor Brașovului*, ediție îngrijită de Octavian Șchiau și Livia Bot, Editura pentru Literatură, Cluj, 1969.

⁴ Nicolao Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae Sancti Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885.

⁵ *De Joannis Patakii transitu ad ritum graecum*, în Nicolao Nilles, *op.cit.*, 87.

⁶ *Ex Bulla Innocentii PP. XIII. „Rationi congruit” dd. 18 Maji 1721 ad Joannem Pataki, nominatum Praesulem Fogarasiensem ritus graeci*, în *Ibidem*, 88.

⁷ *Idem.*

teologie a primului român – Ioan Giurgiu Pataki⁸, semnată de rectorul de atunci al Colegiului Ungaro-German din Roma, viitorul cardinal Joannes Baptista Ptolomeus etc.

În preajma Primului Război Mondial, problematica unirii românilor este preluată de doi mari istorici români, fiecare situându-se de o parte a literaturii de specialitate: Silviu Dragomir, istoric, teolog, de partea istoriografiei ce condamnă gestul unirii de la 1700 și Zenovie Pâclișanu, istoric și teolog, de asemenea, de partea istoriografiei unite, încercând apărarea unirii de la 1700, care va aduce o noutate în tratarea acestui subiect prin publicarea unei scurte biografii a episcopului Pataki⁹. Folosindu-se de documente din volumul 42 al Colecției Kaprinay, din Budapesta, acesta publică o scurtă biografie a episcopului Pataki, scrisă de notarul său, David Mariaffi de Maxai, în 30 decembrie 1729, reproducând – o în întregime.

Următoarea contribuție importantă la istoriografia acestui subiect o reprezintă ediția de documente a lui Octavian Bârlea¹⁰. Printre altele, menționăm publicarea decretului Curiei Romane, prin care se înființează episcopia românilor uniți, cu sediul la Făgăraș, decizia Curții de la Viena ca Pataki să primească reședința din Făgăraș, scrisoarea trimisă de Pataki către Congregația De Propagande Fide, decretul împăratului Carol al VI – lea privind donația pentru noua episcopie de Făgăraș, petiția lui Pataki către Camera Aulică, din anul 1718, etc.

Începând cu anul 1983¹¹, revista înființată de Bârlea va iniția publicarea unei serii de studii istorice, printre care se numără și câteva contribuții pertinente subiectului nostru.

⁸ Joannes Pataki, *primus Rumenorum Doctor Sancte Theologiae*, în Nilles, *op.cit.*, 380-382.

⁹ Zenovie Pâclișanu, „Mărunțișuri istorice”, *Cultura Creștină*, anul XVI, nr. 9, septembrie 1936, Blaj, 522-523.

¹⁰ Octavian Bârlea, „Ostkirchliche tradition und Westlicher katholizismus. Die rumanishen unierte kirche zwischen 1713-1727”, *Acta Historica*, tomus VI, Societas Academica Dacoromana, Roma, 1966.

¹¹ Octavian Bârlea, „Întâia numire de episcop după Unire – între latinizare și autonomie, în Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale”, *Revista Perspective*, anul V, nr. 3-4, ianuarie – iunie 1983, Munchen, 33-42.

Maria Someșan¹² tratează despre începuturile Bisericii Române Unite, oferind un generos spațiu episcopului Pataki, despre care scrie că prin inteligență și ținută, își impresionează mentorii de la colegiile pe care le frecventează. Mai reținem de la Maria Someșan că Ioan Giurgiu Pataki nu a fost străin de neamul său, așa cum i-au reproșat unii comentatori și cum îl consideră și astăzi unii dintre cei care nu pot accepta faptul că, la începutul secolului al XVIII – lea, conceptele naționale aveau un sens diferit de cel pe care-l vor dobândi mai târziu¹³. Revista *Perspective* publică în luna ianuarie 2000, un studiu¹⁴ folositor dezbaterii acestui subiect.

În anul 2001, istoricul Chindriș¹⁵ publică un studiu prin care discută despre bula de întemeiere a episcopiei de Făgăraș, numită *Rationi congruit*, și dată la 1721. Istoricul definește această bulă ca fiind rezultatul unui episod dens de politică bisericească autohtonă și austro-vaticană, legată de alegerea și instalarea celui de-al doilea episcop unit ardelean – Ioan Giurgiu Pataki.

O dată cu lucrarea lui Greta Monica Miron¹⁶, istoriografia privitoare la problema unirii dar și la aspectele legate de episcopul Pataki, face câțiva pași înainte, nu neapărat prin noutatea informației, cât mai mult prin metode noi de abordare a problemei, fapt ce permite apariția mai multor puncte de vedere asupra naturii subiectului avut spre discuție.

Iacob Mârza¹⁷ afirmă despre Pataki că ne aflăm în fața unui model al preotului și intelectualului român, crescut și educat în școlile catolice

¹² Maria Someșan, *Începuturile Bisericii Române Unite*, All, București, 1999.

¹³ Maria Someșan, *op.cit.*, 56.

¹⁴ „Spre Ioan Giurgiu de Patak, în Spre înălțimi. Deschidere ecumenică cu ocazia vizitei Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea în România”, *Perspective*, nr. 73, anul XXIV, editor Octavian Bârlea, Munchen, 2000, 47-53.

¹⁵ Ioan Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Cartimpex, Cluj, 2001.

¹⁶ Greta Monica Miron, ...poruncește, scoală-te, du-te, propoveduește... *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2004.

¹⁷ Iacob Mârza, „Biserică, politică și cultură la episcopul Ioan Giurgiu Patachi (1681–1727)”, *Anales Universitatis Apulensis, series Historica*, nr. 11, II, 2007, 48-67.

și iezuite, curriculum-ul lui indicând calea posibilă de afirmare culturală oferită de autoritățile guberniale și aulice românilor uniți cu Biserica Romei.

Ernst Christoph Suttner¹⁸ propune un alt punct de vedere, decât ceea ce am întâlnit până acum. Aici vedem cum Pataki înțelege unirea mai mult în credință, de aceea, la înscăunarea sa, acesta face o distincție clară între schismatici și eretici. Desigur, el însușindu-și cu temeinicie studiile la Roma despre pozițiile latine postridentine, s-a asigurat că mesajul său este cât mai bine înțeles. Ca urmare, diferența dintre ceea ce a considerat el că sunt schismaticii și ereticii și ceea ce sunt cu adevărat uniții era una uriașă. Acesta a dorit să admită ca fiind adevărați uniți doar pe aceia care erau partizanii convinși ai sinodului de unire cu cât mai puține particularități rituale.

Origini, naștere, părinți

Ioan Giurgiu Patachi s-a născut în anul 1682¹⁹, în comuna Strâmbu, ungurește Horgospatak, de unde derivă sobriquetul de Patachi, comitatul Dăbâca, protopopiatul Cășeu, dieceza de Strigoni, din părinții ortodocși Ioan Patachi și Salomeea, născută Ilea. Rămânând orfan de tată, a fost luat și crescut de iezuți în Colegiul lor din Cluj, trecând la ritul latin.²⁰

¹⁸ Ernst Christoph Suttner, „Înțelegere antagonică a conceptelor ecleziologice la pregătirea, încheierea și opoziția Unirii bisericești din Transilvania”, în *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, vol. II, de la 1700 până la 1761, Johann Marte, Viorel Ioniță, Wolfgang Nikolaos Rappert, Laura Stanciu, Ernst Christoph Suttner, editori, Editura Enciclopedică, București, 2010-2015, 55-95; a se vedea și *Ibidem*, „Episcopul Ioan Giurgiu Nemeș-Patachi”, în *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, vol. II, de la 1700 până la 1761, Johann Marte, Viorel Ioniță, Wolfgang Nikolaos Rappert, Laura Stanciu, Ernst Christoph Suttner, editori, Editura Enciclopedică, București, 2010-2015, 187-196.

¹⁹ Există două păreri diferite în această privință: Zenovie Pâclișanu afirmă că anul de naștere este 1682, pe când, un studiu mai recent: Iacob Mârza, *op.cit.*, afirmă că anul ar fi 1681.

²⁰ Zenovie Pâclișanu, *op.cit.*, 181.

În istoriografia problemei există două studii²¹ care opinează diferit cu privire la momentul post – mortem al tatălui său, în care copilul Ioan Constantin²² alege sau este ales să meargă lângă iezuiții clujeni. În primul studiu, Maria Someșan afirmă că după moartea tatălui Ioan, copilul Ioan Constantin, a fost crescut de un frate mai mare, acesta fiind administratorul moșiei guvernatorului Korniș. În ce privește numele de Patachi, tot aici găsim o explicație, autoarea opinând că Ioan Constantin s-a ales cu numele de Patachi din cauza cutumei vremii, fiind înmatriculat sub numele derivat din cel al localității de obârșie: Horgospatak – Patachi.

În al doilea studiu, George Bariț are o altă versiune:

„Ioan Constantin Giurgiu, descendente din o familie de români nobili, care avea predicatul nobilitariu de la satul românesc Strâmba, numit pe ungurește Horgospatak (Valea Strâmbă), a fost fiu al lui Ioan Giurgiu și al Salomeei născută Ulei. Rămas mic de tată cu mamă-sa, văduvă în sărăcie, băiatul ajunsese ca să păstorească vite; însă un unchi al său, care era deregătoriu (provisor) la curtea comitelui Kornis în comuna Benedicu, văzând că Iuonel era de natură deștept, îl luă de la vite și-l dete la o școală din orașul vecin Dej; de acolo plecând nu mai avea ce învăța în o școală de acelea, se mută la Cluj, unde iezuiții apucaseră a înființa un colegiu bunicel, la care începuseră să alerge și din tinerețea română, cu voia și fără voia feudalilor, dar cu voia monarhului.”²³

Numele lung de Johannes Giurgiu Nemeș – Patachi este explicat de Andrei Veress, în lucrarea *Matricula et Acta Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, Budapesta, 1917, precum urmează: *Huius verum nomen fuit Ioannes L. B. Giurgiu, sed e feudo*

²¹ Maria Someșan, *op.cit.*, 55; George Bariț, *op.cit.*, 100.

²² Am ales antroponimul complet deoarece documentele matricole publicate de Andrei Veress în *Matricula et acta Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, Budapesta, 1917, așa îl prezintă, deși este destul de surprinzător că istoriografia, atât cea pro cât și cea contra ideii de unire și a tot ceea ce a urmat după, nu îl menționează așa, sau dacă este menționat, locurile în care apare așa, sunt rarissime.

²³ George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, ediția a II-a, ediție îngrijită note, comentarii și indice de academician Ștefan Pascu și prof. dr. Florin Salvan, vol. I, Inspectoratul pentru cultură al județului Brașov, Brașov, 1993, 344.

*familiae Strimba (Hungariae Hogos – Patak) appellatus est communiter Pataky vel etiam Nemes. Cuvântul maghiar patak înseamnă vale, Pataky aşadar: din Vale; cuvântul maghiar nemes înseamnă nobil; numele tradus în germană ar fi aşadar Joannes Georg nobil din Vale. El provenea dintr-o familie de mici nobili.*²⁴

O altă sursă importantă pentru noi este biografia făcută de un apropiat al episcopului Patachi, David Mariaffy de Maxai, notarul sinodului român unit, care în câteva rânduri a încropit o biografie, imediat după moartea lui Patachi, la 30 decembrie 1729, prin urmare este cea mai apropiată sursă de Patachi, din două considerente: primul este că autorul respectivelor rânduri l-a cunoscut îndeaproape pe Patachi şi al doilea este că rândurile scrise de Maxai sunt aşezate pe hârtie în perioada, post-mortem, cea mai apropiată de Patachi.

Educație şi formare eclezastică

Gimnaziul l-a urmat la Institutul iezuit din Cluj, cu rezultate atât de strălucite, încât după absolvirea clasei de Retorică, ordinul l-a trimis la Viena, la Pazmaneum (1703 – 1704 şi 1704 – 1705²⁵), în clasele de Logica şi Physica. În anii de şcoală, Ioan Giurgiu şi-a impresionat mentorii de la Institutul Pazmany, astfel încât Gabriel Hevenesy, superiorul iezuiţilor din Viena, în al cărui anturaj intră²⁶, îl trimite să-şi desăvârşească studiile timp de cinci ani (1705-1710) la Colegiul germano-ungar de la Roma. Fiind în continuare, eminent în toate, devine unul dintre decanii colegiului şi prefect al congregaţiei. Se bucură la Roma de un asemenea prestigiu, încât, fiind încă în colegiu, atunci când devine vacantă

²⁴ Ernst Christoph Suttner, *Episcopul, op.cit.*, 187-196.

²⁵ *Şematismul veneratului cler al Arhidiecesei metropolitane greco-catolice române de Alba – Iulia şi Făgăraş pre anul Domnului 1900 de la Sânta Unire 200*, Blaj, Tipografia Seminarului Arhidieceşan, 20.

²⁶ Iacob Mârza, *op.cit.*, 65.

episcopia greco-catolică de la Muncaci, superiorii săi propun numirea lui în scaunul episcopal al rutenilor.

După obținerea doctoratului în Teologie „*laurea theologiae donatus*” a fost hirotonit acolo preot – *et ibidem latini ritus sacerdos ordinatus*, iar la 9 septembrie 1710 a părăsit colegiul. El a fost primul român care a obținut titlul de doctor în teologie catolică, diploma sa de doctor fiind întocmită de Joannes Baptista Ptolemaeus, care din anul 1692 a predat la Colegiul Romanum, și care a fost rectorul colegiului Germanicum-Hungaricum până în anul 1712, când a fost ridicat la rangul de cardinal.²⁷

Orizontul cultural al episcopului Ioan Giurgiu Patachi, doctor în teologie la Roma, este sugerat, suficient de convingător, din perspectiva documentară, de cele peste 180 de titluri de carte, străina și românească, manuscrisă și tipărită, parte organică a vechii biblioteci a Blajului, ale cărei baze s-au pus în deceniile 5-6 ale secolului al XVIII-lea.²⁸

Biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi, care a fost reconstituită până acum între 45,30%-51,37%, indică, prin majoritatea titlurilor, o colecție de factură teologică (93 titluri, 51,38%), de care avea nevoie proprietarul în activitatea sa, pusă în slujba Bisericii Unite și a românilor.

Situația este cât se poate de firească, dacă avem în vedere studiile și funcția îndeplinită (preot, doctor în teologie, misionar, episcop greco-catolic). Din punct de vedere al conținutului, cărțile sugerează istoria bisericească (2 titluri, 1,10%); dreptul canonic (19 titluri, 10,49%); ediții după Biblie (5 titluri, 2,76%); morală (3 titluri, 1,65%); istoria (13 titluri, 7,18%); filosofia (9 titluri, 4,94%); dreptul (8 titluri, 4,41%), fizica (4 titluri, 2,20%) și lexicografia (2 titluri, 1,10%).²⁹

În biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi, întâlnim cărți în limbile latină, germană, italiană, maghiară, greacă și română. Este prima infuzie masivă de carte occidentală în mediul românesc din Transilvania, totodată cea dintâi bibliotecă organizată pe care o întâlnim în același

²⁷ Ernst Christoph Suttner, *op.cit.*, 55-95.

²⁸ Iacob Mârza, *op.cit.*, p. 60.

²⁹ *Ibidem*, p. 61.

mediu. Patachi se înfățișează în lumina lecturilor sale ca un om cu un apetit cultural accentuat și divers. Este interesat de marea literatură catolică a Contrareforme, unde excelau vestitele polemici ale lui Roberto Bellarmino – prezent în biblioteca lui Patachi cu ediția *Disputationes Roberti Bellarmini e Societate Jesu S. R. E. cardinalis, de controversiis Christianae fidei*, in – folio, I-IV, Praga, 1721 – de dreptul canonic occidental așa cum este el ilustrat în lucrarea *Corpus juris canonici*, apărută la Basel în 1696, dar și de lucrări privind istoria Transilvaniei, cum este aceea a cronicarului și epigrafistului ardelean Stephanus Zamosius, *Analecta lapidum vetustorum ac nonnullarum in Dacia antiquitatum*, apărută la Padova, în 1593. Este cea mai veche valorificare tipografică a inscripțiilor antice din Dacia Romană, culese de pe monumentele în piatră prezente din belșug în Transilvania. Cartea este prima lucrare de istorie locală semnalată în posesia unui român ardelean. Ea aducea revelația, ilustrată documentar, a unui trecut pomenit și de alți umaniști europeni și va fi una din sursele de inspirație ale istoricilor Școlii Ardelene, în special a lui Samuil Micu. Nu mai puțin interesante sunt cele opt manuscrise autografe rămase de la el, toate în limba latină și cu conținut variat, semnificând faptul că Școala Ardeleană a debutat o dată cu Unirea de la 1700 și că este consecința firească, în plan cultural a acesteia.³⁰ Pe urmele lui Giurgiu Patachi, toți episcopii uniți din secolul al XVIII-lea vor fi mari colecționari de carte.³¹

Perioada misionariatului în Transilvania

De la David Mariaffy de Maxai aflăm că imediat ce și-a dat examenul pentru doctorat, s-a întors în țara sa natală:

„...reversus Viennam et postliminio in patriam omnibus charus et acceptus in eodem statu fere septem annos numeravit.”³²

³⁰ Ioan Chindriș, *op.cit.*, 4.

³¹ *Ibidem*, 5.

³² Zenovie Pâclișanu, *Mărunțișuri istorice, op.cit.*, 522.

La începutul lunii septembrie 1710, ca teolog în anul IV părăsește institutul, fiind trimis de Congregația De propaganda Fide „*ad missiones apostolicas...per Transylvaniam et Valachiam*”.³³

La 3 iunie 1711 scrie din Deva, unde se opriase venind de la Viena, cardinalului Josif Sacripantes și secretarului Congregației de Propaganda Fide, Ioan Gavalieri, spunând că ținutul este locuit numai de Români, care sunt foarte puțin instruiți în materie religioasă, că predicându-le a constatat la ei înclinarea de a îmbrăca unirea cu Roma și de aceea dacă va avea cele necesare pentru trai și îmbrăcăminte, nădăduiește că activitatea sa de misionar va da roade bogate.³⁴

Fiind supus jurisdicției mitropolitului primat al Ungariei, acesta i-a dat în anul 1711, dreptul de a catehiza și predica, de a asculta spovezile, afară de acelea ale călugărițelor, de a dezlega și cazurile rezervate mitropolitului primat, de a binecuvânta vasele sfinte necesare liturghiei și de a sluji pe altar portativ³⁵ –

1. Ut catechizare et verbum Dei praedicare possim; 2. Ut sacramentales confessiones in partibus jurisdictionis Eminentae Vestrae subjectis (exceptis sanctimonialibus) excipere valeam; 3. Absolvere a casibus Eminentae Vestrae ordinarie reservatis; 4. Paramenta ad sacrificium Missae necessaria benedicere; 5. Ut sanctum Missae sacrificium super altari portatili celebrare possim ac valeam.³⁶

În 1712, după ce a cutreierat țara 1 an de zile, se stabilește în Făgăraș, pentru că, cum spunea în scrisoarea din 20 mai 1712, trimisă cardinalului: „*districtus Fogarasiensis sit ferme totus valachicus*”. Aici se ocupa de la început cu gândul întemeierii unei școli românești, pentru ca tineretul să nu fie silit să cerceteze școala calvinească. Comandantul cetății i – a făgăduit 200 florini pentru cumpărarea terenului potrivit. În urma intervenției cardinalului Ptolemaeus, căruia îi comunicase acest

³³ *Ibidem*, 181.

³⁴ *Ibidem*, 182.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Nicolao Nilles, *op.cit.*, 407.

plan, Congregația de Propaganda Fide a hotărât la 22 august 1712 să-i dea, prin Nunțiatul din Viena, un ajutor care să nu depășească 100 scuzi pentru întemeierea școlii.³⁷

Activitatea misionarului Ioan Giurgiu Patachi pentru întărirea Unirii și a instituției Bisericii în anumite părți ale Principatului transilvănean continuă, se intensifică și se diversifică, spre finele anului 1713, vis-à-vis de șansa de a ajunge în fruntea Episcopiei vacante, pentru care dovedea certe disponibilități administrative și teologice. O astfel de posibilitate era justificată și cu sorți de izbândă, având în vedere temeinica pregătire teologică (de la Viena și Roma, unde a obținut doctoratul în teologie) și o anumită susținere din partea Curții, a Guberniului transilvănean, a mai multor comunități cu credincioși greco-catolici și, desigur, a unor familii boierești din Țara Făgărașului.³⁸

După moartea lui Atanasie (moment petrecut la 19 august 1713), la 20 decembrie 1713 scrie din nou cardinalului Christian August von Saxonia solicitând reînnoirea delegației de misionar și exprimându-și în termeni destul de transparent, dorința de a ajunge în fruntea vlădiciei, acum vacante³⁹ –

„Hanc jurisdictionem peto humillime confirmari, penes quam hoc unicum adhuc peto humillime, ut possim duas Missas una eadem die, necessitate exigente, celebrare...me sapientissimae Eminentae Vestrae arbitrio humillime submitto, et hoc unice humillime de genu supplico, ut Eminentia Vestra sub altissimo patrocinio me benignissime protegere dignetur, et ejusmodi jurisdictionem dignetur conferre, quam sapientissime judicaverit esse pro gloria Dei, et dissipatarum ovicularum Valachiarum salute. Caeterum ego paratus sum, quocunque ritu, qualicunque modo, ea denique humillima obedientia, qua Eminentiae Vestrae unice placuerit, pro salute charae meae nationis Valachicae sanguinem sudoremque diu noctuque fundere. Fiat Superis et Superiorum sanctissima voluntas!”⁴⁰

³⁷ Zenovie Pâclișanu, *op.cit.*, 181.

³⁸ Iacob Mârza, *op.cit.*, 51.

³⁹ Zenovie Pâclișanu, *op.cit.*, 182.

⁴⁰ Nicolao Nilles, *op.cit.*, 408.

Pentru el au pledat și românii care au dorit să-și integreze, cât mai repede, grupa lor etnică într-o societate dominată pe viitor de conducerea austriacă de stat. De partea lui au mai stat politicieni care au urmărit ca românii uniți, aflați în număr mare, să fuzioneze cu puținii catolici de rit latin, pentru ca împreună să constituie o puternică „*natio catholica*” pentru Transilvania.⁴¹

În 12 ianuarie 1715 boierii din Țara Oltului țin o nouă adunare la Voila, de unde trimit împăratului o petiție iscălită de Ioan Stoica și de Gavrilă Sirnacy cerând numirea lui Patachi. În 18 ianuarie 1715 îi trimit votul protopopul Iancu din Diomal, Simeon din Cergăul Mare și Ioan din Biia. În aceeași zi, Franz îi scrie lui Kaszoni, aducându-i la cunoștință că renunță la vlădicie.⁴²

Conferința ministerială, ținută la 24 martie 1715, aprobă aceste păreri și propune regelui spre întărire întru episcop pe Ioan Patachi, ceea ce se și întâmplă la 23 decembrie 1715. Această numire fusese apoi comunicată și la Roma, spre a se primi și de acolo confirmarea.

Ioan Giurgiu Patachi – Episcop

După sosirea documentelor de numire de la Roma, Patachi s-a dus în Croația, unde și-a făcut noviciatul și unde îmbrăcase haina călugărească, pentru a fi sfințit episcop în rit oriental. Revenirea în Transilvania mai întârziase încă doi ani, căci abia în 17 august 1723 a fost înscăunat în biserica din Făgăraș, devenită acum catedrală.

În 28 septembrie 1723, prin ordinul special al împăratului Carol al VI – lea trimis Guberniului transilvănean, Patachi este și ridicat la treapta de baron primind în același timp titlul de consilier împărătesc.

⁴¹ Ernst Christoph Suttner, *Înțelegere antagonică op.cit.*, 55-95.

⁴² Zenovie Păclișanu, *op.cit.*, partea a doua, 74.

Momentul înscăunării este surprins de cronica lui Radu Tempea, în cronica sa:

„Când au fost august 6, în ziua de Preobrajenie⁴³, să aflară toți protopopii Ardealului în Făgăraș; poruncise și căpitanul din Făgăraș ca tot omul să iasă înaintea vlădicăi, iar care nu va ieși va fi birșag cu florini 12. Deci, până a ieși preoții și oamenii, sosi și vlădica în târgul Făgărașului. Și așteptând acolo, merse din Făgăraș îmbrăcați cu evanghelia și cu crucea; și acolo în mijlocul târgului să apucară protopopii de îmbrăcară pe vlădică în toate odăjdiile arhieresti și – i puseră mitra pe cap și-i dederă în mână cârja cea de argint și șezu pe un scaun. Atunci se sculă un pater teolog, Gheorghe Regai, și începu a-i face orație latinește cu multe cuvinte de laudă. Deci, grăind și vlădica puține cuvinte întru întoarcerea laudei lui, să sui în henteu singur și viind până înaintea beserecei iar îi puseră scaun și șezu. Atunci să puseră și notareșul protopopul Ionașcu din Vineție în pragul pridvorului beserecei și începu a-i face orație rumânește, cu multe laude. Deci, sfârșind, începu iarăși vlădica a face oarece cuvânt de mulțumită și învățătură după ritul lui cel papistășesc; și deacă isprăvi, intrară în beserecă. Și acolo șezând nu în strană, ce pe un scaun, începu a – i face laude de bună venirea un pater prepozit, ungurește. Și acesta isprăvind, începu popa Toma liturghia, fiind gata. Deci, după ce isprăvi liturghia, scoase vlădica donațiile lui de la papa și de la cei ce-l vlădicise și începu a citi donația ce avea de la papa, în care multe lucruri a trebilor lor arăta și zicea cum noi, Inochentie, sluga slugilor lui Hristos, cu voi și cu știrea fiului nostru, luminatului împărat Carolus, am rânduit pe besereca Făgărașului să fie mitropolie a Țării Ardealului și mumă tuturor besericilor din Ardeal celor unite.”⁴⁴

Prima preocupare a lui Patachi a fost întărirea unirii pe întreg teritoriul Transilvaniei. El începe rehirotonirea tuturor preoților care fuseseră consacrați în afara Bisericii Catolice, fie în Țara Românească, fie de către Ioan Țirca în timpul lui Rakoczy. Recâștigă apoi, pentru Biserica sa, Sibiu și Hațegul și trimite misionari în Maramureș. Caută să limiteze influența ortodoxă, oprind credincioșii să participe la serviciile religioase din mănăstirile rămase la vechea lege și interzice aducerea cărților religioase tipărite la Râmnic. Sinoadele pe care le întrunește sunt consacrate cu precădere problemelor morale ale clerului și ale

⁴³ Sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului.

⁴⁴ Radu Tempea, *op.cit.*, 102-106.

credincioșilor deopotrivă. Biserica este chemată să combată alcoolismul, resimțit ca flagel social.⁴⁵

Un capitol aparte, mult discutat în epocă, era cel al *despărțeniei* – al divorțului. Tradiția ortodoxă o trata cu mult mai multă îngăduință decât legislația catolică. Una dintre chestiunile controversate era dacă Biserica trebuie să admită sau nu despărțirea în caz de adulter. Ortodocșii o admiteau, catolicii nu. Cei uniți erau acuzați adesea de către cei de rit latin că înclină, în această materie, către vechea tradiție. Mai era și problema recăsătoriei preoților văduvi. În principiu ea era interzisă de canoane, dar în fapt existau multe excepții. În această privință, episcopul Patachi pretinde rigoare. Interzice și numeroasele superstiții ale vremii, și unele obiceiuri primitive, *târgurile de fete* fiind, în acest sens, un bun exemplu.⁴⁶

Aspecte generale și particulare ale activității lui Patachi în slujba Bisericii și a unei politici puse în slujba națiunii valahe – *valachica misera plebs contribuens* – după ce a ocupat scaunul episcopiei, dar și din încă din timpul stagiului vienez (1715-1723), sunt reflectate într-o manieră aparte de efortul său constant pentru câștigarea de drepturi pe seama preoțimii greco-catolice.

În memoriul din anul 1718 adresat împăratului Leopold, Patachi:

- arată că scutirea de la diferite taxe și contribuții primite de preoțimea unită de la Leopold, nu sunt respectate;
- arată că la astfel de taxe și contribuții sunt supuși și preoții necesari conducerii parohiilor, nu numai cei „supra numerari”;
- pentru toți aceștia cere să fie tratați în conformitate cu privilegiile diplomelor împărătești;
- cere apoi ca preoții să nu fie siliți să primească în casele lor pe diverșii funcționari;
- arată că nu se respectă privilegiile bisericii unite, mai ales în scaunele săsești;

⁴⁵ Maria Someșan, *op.cit.*, 58.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

- arată că preoții sunt supuși la taxe la care nu sunt supuși și preoții de rit latin;
- rată că credincioșii români sunt siliți să dea dijmele lor, nu preoților lor, ci celor luterani;
- arată că preoților uniți le este refuzată construirea de biserici, prin negarea primirii terenului;
- îl roagă pe împărat să ia sub protecția sa pe văduvele preoților și să le lase să beneficieze și ele de scutirile de care s-au bucurat soții lor răposați;
- împăratul este rugat să confirme dispoziția antecesorului său, conform căreia atât membrii clerului cât și națiunea română face parte din membrii celorlalte status-uri ardelenice și să le elimine din legile Approbatae și Compilatae dispozițiile prejudicioase ritului grecesc.

Într-un alt memoriu, datat tot pentru anul 1718, trimis împăratului Leopold, Patachi cere ca preoțimea română unită să fie scutită de plata celor 2000 de cubuli de grâu.

În memoriul din 1723, adresat împăratului Leopold, Patachi:

- cere ca preoții români să fie egali cu cei latini, în baza celor două Diplome, din anul 1692 și 1699;
- cere pentru preoți terenuri pentru cimitire, școli, case parohiale și biserici.

În vara anului 1723, preoții din Sad, Săcădate și Cârța se plâng episcopului că sașii, din ordinul celor mai mari ai lor, le iau dijmă din cereale. Din acest moment, Patachi inițiază un dialog cu comisul săsesc și cu primarul Sibiului, a cărui desfășurare o redăm în cele ce urmează.

În ziua de 23 iulie 1723 Patachi scrie comitelui săsesc Teutsch, atrăgându-i atenția că dijme nu pot fi luate, conform vechilor diplome ale principilor calvini, nici chiar de la preoții ortodocși, cu atât mai puțin, acum, după privilegiile date de Leopold, de la preoții uniți.

În ziua de 7 august 1723 îi scrie în răspuns primarul Sibiului spunându-i că dijmele sunt un drept al principelui, care cerându-le sașilor, așteaptă de la dâșșii contravaloarea. Pentru a putea achita această

contravaloare, continuă primarul Sibiului, preoții români trebuie să dea dijme sașilor.

Abuzurile continuă, silindu-l astfel pe Patachi să intervină din nou, astfel că în 16 iulie 1725 scrie din nou comisului săsesc arătând că pastorul luteran din Cislădie îl silește pe preotul român unit din Sad să dea dijmă din grâul său. Nouă zile mai târziu, la 25 iulie 1725 Teutsch îi răspunde lui Patachi spunându-i că pastorii nu depind de dânsul și deci nu poate da nici un ordin. Îl roagă pe episcop să-l cruțe pe viitor cu astfel de chestiuni, fiind că ei, sașii au drept la dijmele supușilor, și deci le vor încasa, până când împăratul nu va da alte dispoziții.

Câteva zile după, în luna august a aceluiași an, Patachi răspunde comisului, pe un ton imperativ, cerându-i comitelui să respecte privilegiile date de împărat și să respecte credința împăratului. Arată că atât preoțimea românească cât și cea luterană sunt egale, nu unii supuși celorlalți:

„...m-ați rugat să vă cruț, te rog și eu pe dumneata și pe toți funcționarii națiunii săsești să aveți mai mult respect față de credința Majestății Sale și să împliniți poruncile nu numai ale Dânsului ci și pe acelea ale predecesorilor, care au scutit preoțimea românească din Fundus Regius de plata dijmelor. Dacă preoțimea luterană săsească are dreptul să se refere la privilegiile ei, același drept îl are și preoțimea românească să invoce diplomele și privilegiile ei”.⁴⁷

Scrisoarea trimisă de Patachi lui Teutsch are efect, acesta din urmă, într-o altă scrisoare, datată cu ziua de 6 decembrie 1726, trimisă sibienilor, îi roagă să-i lase în pace pe preoții români, pentru a nu atrage supărarea episcopului Patachi.

În urma acestor gesturi întreprinse de Patachi, putem concluziona că era câtuși de puțin interesat de credincioșii aflați sub oblăduirea sa, manifestând, așa cum am arătat de ori de câte ori, era necesar, un viu interes în rezolvarea oricăror probleme, dovedind implicare și manifestând o atitudine demnă de un păstor.

⁴⁷ Zenovie Păclișanu, *op.cit.*, 215.

Chiar dacă se dovedește a fi foarte implicat în treburile eparhiei, problemele nu conțin să apară. Câteva dintre ele vor declanșa organizarea sinodului din 26 februarie 1725: asigurarea privilegiilor oferite de împăratul Leopold preoșimii unite, rehirotonirea celor care activau pe teritoriul eparhiei, însă erau hirotoniți ba de Țirca, ba în Țara Românească, reglementarea statutului unor călugări „*fără de ispravă*” care conturbau viața religioasă a românilor în anumite zone ale eparhiei, întărirea disciplinei teologice și a ordinii în Biserică, dispoziția de confiscare a cărții *Învățătură despre cele șapte Taine*, publicate de episcopul de Râmnic, Damaschin, care nu corespundea opiniei bisericii unite despre credință. Cauza confiscării acelei cărți o reprezintă faptul că Damaschin, prin acea carte, învăța că transformarea substanței pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului se face nu atunci când preotul rostește „*luați mâncați acesta este Trupul Meu*” și „*Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu*”, ci în momentul rugăciunii care urmează când preotul invocând pe Tatăl ceresc zice: „*și fă pâinea aceasta Scump Trupul Cristosului Tău și ce este în potirul acesta Scump Sângele Cristosului Tău, prefăcându-le pe dânsule cu Duhul Tău cel Sfânt*”. Acestea au fost principalele probleme care vor duce la organizarea singurului sinod mare din timpul păstoririi lui Patachi.

Sinodul hotărăște să-i socotească scoși din tagma preoțească pe toți aceia „*care n-au venit să-și ia blagoslovenia de la arhiereul său și al nostru și s-au lepădat de sobor având vreme destulă să-și ia blagoslovenia*”. Nefăcând acest lucru, „*săborul mare încă se lapădă de dânsii, să facă de aici încolo ce vor ști. Că săborul de grijă mai mult nu le va purta la nici o nevoie*”.⁴⁸

Cu toate că ridicarea conașionalilor prin cultură și educație a fost pentru el o prioritate, exprimată sau neexprimată în scris, n-a reușit să înființeze școli, deși l-a preocupat ideea întemeierii unui seminar pentru viitorii preoți. N-a avut firea de luptător al urmașului său la scaunului episcopal, dar a dovedit încăpățănare, severitate și voință, și, nu de puține

⁴⁸ *Ibidem*, p. 217.

ori, flexibilitate diplomatică ori spirit de acomodare, pregătind în câteva momente unele din realizările efective ale urmașului la scaunul vlădicesc.⁴⁹

La 29 octombrie 1727, după o păstorire scurtă de abia patru ani, în care timp a fost, cum spune Samuil Micu „*nației românești bun părinte și milostiv*”, Patachi s-a stins din viață, la vârsta de doar 46 de ani, în reședința sa din Sâmbăta de Jos. David Maxai, care l-a cunoscut de aproape, fiindu-i sfetnic în chestiunile juridice, spune în biografia pe care a scris-o, la 30 decembrie 1730, că era

„vir maximis dignus laudibus...in quo castimonia vitae cum ingenii doctrina et abundantia certare videbantur; humanus praeterea et affabilis... theologus, philosophus, jurista, concionator, politicus, oeconomus et ecclesiasticus insignis”.⁵⁰

Concluzii

De o certă valoare intelectuală, dovedită în toate acele timpuri în care a studiat, în cele mai bune colegii și universități ale Bisericii din perioada respectivă, Patachi s-a dovedit a fi tributar unor convingeri dobândite în perioada de studiu, la care nu a avut priceperea sau puterea, poate, să renunțe atunci când a ocupat scaunul episcopal al românilor uniți din Transilvania.

Plăcut și acceptat de elite, urât de ai lui. Nu neapărat că optica binomului ar fi una foarte folositoare în analiza acestui caz, cât mai mult, aceasta este oarecum realitatea descoperită pe parcursul elaborării prezentei lucrări din parcurgerea literaturii de specialitate și din documentele publicate și puse la dispoziția doritorilor de studiu. Motivele însă au fost discutabile și discutate. A fost acceptat de elitele conducătoare deoarece era printre puținii care puteau avea acces, în mod real, la scaunul episcopal, și în consecință, era capabil să producă niște schimbări, utile și necesare unirii, așa cum era ea înțeleasă la momentul

⁴⁹ Iacob Mârza, *op.cit.*, 48-67.

⁵⁰ Zenovie Pâclișanu, *op.cit.*, 220.

respectiv. A fost urât sau neacceptat de ai lui, deoarece, în marea majoritate a cazurilor nu a fost înțeles, iar, o importantă parte a celor rămase, el însuși le-a tratat cu o atitudine uneori de neînțeles pentru ceea ce el reprezenta și trebuia să reprezinte din calitatea de episcop, pentru protopopi, preoți și, cel mai important, pentru credincioșii încredințați lui spre păstorire.

Așa cum deja s-a afirmat în istoriografie⁵¹, aderăm și noi la opinia că ne aflăm în fața unui model al preotului și intelectualului român, crescut și educat în școlile catolice și iezuite, curriculum-ul lui indicând calea posibilă de afirmare culturală, oferită de autoritățile guberniale și aulice românilor uniți.

Această cale, putem spune, a și fost deschisă de Patachi, el fiind primul teolog român care a avut doctorat în teologie, fapt deloc puțin în acea vreme, prin care, după cum s-a mai afirmat pe parcursul prezentei lucrări, i s-au recunoscut deloc puținele calități intelectuale ale sale, nu doar prezente, ci și dovedite prin ani grei de studiu.

⁵¹ Iacob Mârza, *op.cit.*, 48-67.

Autoritate și patronaj cultural în Transilvania secolului al XVIII-lea: Gravura cu stema episcopului greco-catolic Petru Pavel Aaron, regăsită în *Votiva apprecatio*, Blaj, 1760

ALEXANDRU-DANIEL PITICARI¹

Abstract: *Authority and Cultural Patronage in Eighteenth-Century Transylvania: Engraving with the Coat of Arms of the Greek Catholic Bishop Petru Pavel Aaron, Found in Votivaapprecatio, Blaj, 1760.* In the present study we intend to analyze from a historical, heraldic and symbolic point of view the engraving depicting the coat of arms of the Greek Catholic bishop Peter Paul Aaron. The engraving can be found in the brochure *Votiva apprecatio*, which was printed in Blaj in 1760, by Petrus Tekelt and the printers of the Blaj printing house, in honor of the above-mentioned bishop, on his name day. Our approach is interdisciplinary, using paradigms in the field of bibliography, cultural history, heraldry, and positivist history.

Keywords: engraving, old romanian books, heraldry, greek catholic bishop, Blaj, printing press.

Transilvania secolului al XVIII-lea s-a aflat la confluența dintre tradiție și înnoire, pe toate planurile². După semnarea Păcii de la Satu

¹ Bibliotecar I Dr., Academia Română – Filiala Cluj, Biblioteca Academiei Române, Serviciul de Colecții Speciale și Bibliologie, tel. 0752091708, e-mail:alexandrudanielpiticari@gmail.com, e-mail: alexandru.piticari@academia-cj.ro.

² Susana Andea, „Țările Române în secolul al XVII-lea” [În continuare citat ca: Susana Andea, „Țările Române XVII...”], în *Istoria României: Compendiu*, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2007, pp. 311-396 [În continuare citat ca: *Istoria României...*, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.)]; Ionuț Costea, „Țările Române în secolul al XVIII-lea” [În

Mare, din anul 1711³, Principatul Transilvaniei a intrat într-o nouă fază a existenței sale politico-economice, administrative și confesionale⁴. Curtea de la Viena va încerca să includă în mod organic teritoriul Transilvaniei în sistemul general al imperiului, dar se va lovi, mai tot timpul, de refuzul și tendințele de autonomie ale nobilimii Transilvănene⁵. Cu toate aceste „șicane”, dintre puterea centrală și cea locală, secolul al XVIII-lea va reprezenta pentru Transilvania un moment important din istoria sa. În acest veac vor pătrunde în spațiul intracarpatic noile idei ale iluminismului, se vor organiza școli rurale, urbane, colegii, tipografii, biblioteci⁶, se vor edifica construcții arhitectonice impunătoare în toate

continuare citat ca: Ionuț Costea, „Țările Române XVIII...”, în *Istoria României...*, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), pp. 399-456.

³ András Magyari, „Ocuparea militară a Transilvaniei la sfârșitul secolului al XVII-lea” [În continuare citat ca: András Magyari, „Ocuparea militară...”, în *Istoria Transilvaniei (de la 1541 până la 1711)*, vol. II, Ediția a III-a, Ioan-Aurel Pop, Thomans Năgler, Magyari András (coord.), Academia Română, Centrul de Studii Transilvane – Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2016, pp. 345-356 [În continuare citat ca: *Istoria Transilvaniei...*, II, Ioan-Aurel Pop, Thomans Năgler, Magyari András (coord.)]; *Idem*, „Războiul curuților și Pacea de la Satu Mare”, în *Istoria Transilvaniei...*, II, Ioan-Aurel Pop, Thomans Năgler, Magyari András (coord.), pp. 393-401.

³ *Idem*, „Războiul curuților și Pacea de la Satu Mare”, în *Istoria Transilvaniei...*, II, Ioan-Aurel Pop, Thomans Năgler, Magyari András (coord.), pp. 400-401.

⁴ Ionuț Costea, „Țările Române XVIII...”, în *Istoria României...*, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), pp. 413-414, pp. 418-419, pp. 452-456.

⁵ Anton E. Dörner, „Statutul juridic al Transilvaniei” [În continuare citat ca: Anton E. Dörner, „Statutul juridic...”, în *Istoria Transilvaniei (de la 1711 până la 1918)*, vol. III, Ediția a II-a, Ioan-Aurel Pop, Thomans Năgler, Magyari András (coord.), Academia Română, Centrul de Studii Transilvane – Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2016, pp. 15-18 [În continuare citat ca: *Istoria Transilvaniei...*, III]; Ladislau Gyémánt, „Politica Habsburgilor: absolutism, reformism și liberalism” [În continuare citat ca: Ladislau Gyémánt, „Politica Habsburgilor...”, în *Istoria Transilvaniei...*, III, pp. 205-228.

⁶ Ovidiu Mureșan, „Cultura românilor”, în *Istoria românilor. O epocă de înnoiri în spirit european (1601-1711/1716)*, vol. V, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Virgil Cândea Constantin Rezachevici, Nicolae Edroiu, București, Editura Enciclopedică, 2012 [În continuare citat ca: *Istoria românilor...*, V], pp. 923-933; *Idem*, „Cultura sașilor transilvăneni”, în *Istoria românilor...*, V, pp. 952-963; Andrei Magyari, „Cultura maghiarilor transilvăneni”, în *Istoria românilor...*, V, pp. 936-951; Nicolae Edroiu, „Cultura populară”, în *Istoria românilor: Românii între Europa Clasică și Europa Luminilor (1711-1821)*, vol. VI, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Paul Cernovodeanu, Nicolae Edroiu (coord.), București, Editura Enciclopedică, 2012, pp. 839-846 [În continuare citat ca: *Istoria românilor...*, VI]; *Idem*, L. Gyémánt, O.

orașele, târgurile și chiar satele transilvănene⁷, se va face simțit spiritul contrareforme catolice și a noilor viziuni adoptate de Biserica Universală⁸. În secolul al XVIII-lea, situația culturală a românii ardeleni a cunoscut un având extraordinar, datorat școlilor și tiparului. Școlile catolice și nu numai vor oferi șansa tinerilor români să se poată „hrăni și adăpa” din plin din valorile iluministe ale noii epoci⁹. Unul dintre acești tineri, care va face istorie, a fost și Petru Pavel Aaron.

Conform cercetărilor întreprinse de către biografii săi, viitorul episcop s-a născut în anul 1709, într-o familie de moți cu origini nobiliare, din Bistra, comitatul Alba¹⁰. Petru Aaron a deprins rudimentele scrisului, cititului și socotitului în sânul familiei¹¹. După deprinderea primelor învățături, acesta a fost cursant al Colegiului Iezuit din Cluj între anii 1730-1735¹². După absolvirea colegiului claudiopolitan, acesta s-a înscris

Mureșan, „Învățămintul”, în *Ibidem*, VI, pp. 846-858; L. Gyémánt, O. Mureșan, „Tiparul”, în *Ibidem*, VI, pp. 858-861; O. Mureșan, L. Gyémánt, „Presa”, în *Ibidem*, VI, pp. 861-862; L. Gyémánt, O. Mureșan, „Bibliotecile”, în *Ibidem*, VI, pp. 862-865; N. Edroiu, L. Gyémánt, O. Mureșan, „Literatura”, în *Ibidem*, VI, pp. 865-871; N. Edroiu, L. Gyémánt, O. Mureșan, „Istoriografia”, în *Ibidem*, VI, pp. 871-879; N. Edroiu, „Filologia. Filosofia”, în *Ibidem*, VI, pp. 879-881; L. Gyémánt, O. Mureșan, „Știința”, în *Ibidem*, VI, pp. 881-884; Ionuț Costea, „Țările Române XVIII...”, în *Istoria României...*, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), pp. 452-456.

⁷ Marius Porumb, „Arhitectura”, în *Istoria românilor...*, VI, pp. 913-917; *Idem*, „Sculptura”, în *Ibidem*, VI, pp. 917-918; *Idem*, „Pictura”, în *Ibidem*, VI, pp. 918-920; N. Edroiu, O. Mureșan, L. Gyémánt, „Teatrul și muzica”, în *Ibidem*, VI, pp. 920-923; Ioan-Aurel Pop, „Cultura românească (până la Școala Ardeleană)” [În continuare citat ca: Ioan-Aurel Pop, „Cultura românească...”], în *Istoria Transilvaniei...*, III, pp. 113-119; Nicolae Bocșan, „Luminile și pașoptismul”, în *Istoria Transilvaniei...*, III, pp. 119-158; Ladislau Gyémánt, „Cultura maghiară (1711-1821)”, în *Ibidem*, III, pp. 158-170; Rudolf Gräf, Thomas Nægler, „Cultura săsească”, în *Ibidem*, III, pp. 179-184; Marius Porumb, „Arta”, în *Ibidem*, III, pp. 191-201.

⁸ Ionuț Costea, „Țările Române XVIII...”, în *Istoria României...*, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), pp. 427-433, pp. 436-438, pp. 452-456.

⁹ Ioan-Aurel Pop, „Cultura românească...”, în *Istoria Transilvaniei...*, III, pp. 113-119; Nicolae Bocșan, „Biserică și stat la români”, în *Ibidem*, III, pp. 95-104.

¹⁰ Gheorghe Chivu, vocea „Petru Pavel Aaron”, în *Enciclopedia literaturii române vechi*, Cuvânt înainte de acad. Eugen Simion, București, Editura Muzeului Literaturii Române – Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, 2018, p. 29 [În continuare citat ca: *Enciclopedia literaturii...*].

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

și a frecventat școala de teologie de la Tyrnavia, pe care a terminat-o în anul 1738¹³. În 1740 a fost trimis la Roma, ca bursier, să-și desăvârșească studiile, la Colegiul de Propaganda Fide¹⁴. După terminarea cursurilor de la Roma, Aaron se va întoarce în Transilvania și va intra în Ordinul Sfântul Vasile cel Mare, călugărindu-se sub numele de Pavel, dar păstrându-și și numele de botez, Petru¹⁵. Studiile terminate și propriile capacități l-au transformat pe monahul Petru-Pavel Aaron într-un apropiat și fidel colaborator al episcopului Ioan-Inocențiu Micu-Klein¹⁶. Fără a mai zăbovi asupra *cursus*-ului *honorum* al lui Petru Pavel Aaron, care l-a condus la demnitatea episcopală, ne mulțumim să subliniem doar faptul că sub păstoria sa a fost înființată în mănăstirea blăjeană o frumoasă bibliotecă, fondul său de carte fiind deschis atât elevilor cât și profesorilor¹⁷. De asemenea, episcopul a înființat și o tipografie, destinată să imprime carte românească, cu conținut în primul rând teologic și liturgic. În acest context, de sub teasurile tipografice blăjene vor apărea: *Ceaslovul* (1751), *Strastnicul* (1753), *Liturghierul* (1756), *Euhologhionul* (1757), *Octoihul* (1760), *Catavasierul* (1762), *Acatistul* (1763), *Psaltirea* (1764)¹⁸.

Meritele culturale și de păstorie ale episcopului Petru Pavel Aaron au fost răsplătite în anul 1760, atuncea când „Petrus Tekeldși ceilalți tipografi”¹⁹ au tipărit la Blaj o broșură/foaie volantă în onoare episcopului de Făgăraș. Acest produs tipografic a rămas cunoscut în istoriografie ca *Votiva apprecatio*²⁰. Titlul complet al acesteia este: „Votiva

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 29-31.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 29-31.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 29-31.

¹⁹ *Cartea românească veche în Imperiul Habsburgic (1691-1830). Recuperarea unei identități culturale/Old Romanian Book in the Habsburg Empire (1691-1830). Recovery of a cultural identity*, Ioan Chindriș, Niculina Iacob, Eva Mârza, Anca Elisabeta Tatay, Otilia Urs, Bogdan Crăciun, Roxana Moldovan, Ana Maria Roman-Negoi, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2016, p. 202 [În continuare citat ca: *Cartea românească veche...*, Ioan Chindriș et alii].

²⁰ Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche (1508-1830)*, vol. II (1716-1808), București, Editura Academiei Române, 1910, pp. 152-154 [În continuare citat ca: Ioan Bianu,

Apprecatio/ Illusstrissimo, ac, Reverendissimo,/ Domino, Domino/ Petro Paulo/ Aaron de Bistra,/ Dei, et Apostolicae Sedis Gratia/ in Transylvania,/ et/ Partibus Eidem Annexis,/ episcopo/ Fogarasiensi & c. & c./ Patrono Gratosissimo/ a/ Typographis Balasfalvensibus/ in Gratitude & Devoti Animi Signum/ in Onomastico Ejusdem Nominis die/ Facta et Oblata”²¹. Formatul broșurii/ foi volante este în 4^o, având 2 file nenumerotate, pe care se află textul laudativ dedicat episcopului unit și o gravură. Pe prima filă, *recto*, se află titlul foi volante, scris cu litere capitale și imprimat în culorile roșu și negru, titlul având 17 rânduri. Rândurile 1,4, 7, 10, 12 și 16 au fost imprimate în culoare roșie, dimensiunea literelor variind între 1,1 și 0,4 cm. Rândurile 2, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 13, 14 și 17 ale titlului au fost imprimate în culoarea neagră, dimensiunea literelor variind între 0,6 și 0,2 cm. Textul propriu-zis al broșurii începe pe fila a 2-a, *recto*, și a fost imprimat în culorile roșu și negru, dimensiunea literelor variind între 1,1 și 0,2 cm. Acest text are următorul conținut:

„Illustrissime ac reverendissime Domine Praesul, Domine Patrone nobis gratosissime, Si animalia quoque irrationalia, natura impellente, uti quotidiana habemus experientia, gratitudinem erga suos benefactores ostendunt; quanto magis nos, rationales cum simus, obligati erimus, hoc gratitudinis officio erga nostro Patronos, a quibus totum nostrum esse, praetur vitam accepimus, & accipimus, inter quos Te primum ac maximum, Illustrissime Domine Praesul, vel inviti cognoscere cogimur. Quis enim nostrum est qui Tuum in hodiernum non expertus est Patrocinum. Ut alios

Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II]; *Cartea românească veche...*, Ioan Chindriș et alii, pp. 201-202; Ana Andreescu, *Cartea românească veche. Repertoriul ilustrațiilor*, București, Editura Vremea XXI, 2004, p. 49, p. 66, fig.18 [În continuare citat ca: Ana Andreescu, *Cartea românească XVIII...*].

²¹ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio. Illusstrissimo, ac, Reverendissimo, Domino, Domino Petro Paulo Aaron de Bistra, Dei, et Apostolicae Sedis Gratia in Transylvania, et Partibus Eidem Annexis, episcopo Fogarasiensi &c. &c. Patrono Gratosissimo a Typographis Balasfalvensibus in Gratitude & Devoti Animi Signum in Onomastico Ejusdem Nominis die Facta et Oblata*, Blaj, 1760, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 116, f. 1, r^o [În continuare citat ca: Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 116]; Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *op.cit.*, II, pp. 152-154; *Cartea românească veche...*, Ioan Chindriș et alii, pp. 201-202; Ana Andreescu, *Cartea românească XVIII...*, p. 49, p. 66, fig.18.

tacem, contestari possunt parvuli, & magni litterarum illi cultores, qui non de micis solum sed de communi etiam mensae tuae pane omni die participant, & duplici augmento Spirituali videlicet, & hoc temporali adolescut in fide & pietate, veluti tenelli surculi in altum crescunt, pro incremento hujus Ecclesiae per suos Moderatores cultivati, in dies magis magisque extenduntur, perficiuntur, elevantur. Nos vero, qui in hac Typographiae officinastrenuc desudamus gratia Illustritatis Vestrae sumus, quid sumus tamquam e nihilo erecti. Profecto Ciceronis hic eloquentia opus esset, ut pro dignitate multitudo beneficiorum tuorum, quam in plurimos confers perstrigni valeat. Proinde animali verbis etiam ipsiuns Senecae dicentis. Ingratus est qui beneficium dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratus omnium qui oblitus est. Absit nos hodie deteriores simus brutis animantibus, Illustrissime ac reverendissime, Domine Praesul, Patrone gratiosissime, praecipue in hoc Onomastico TUI NOMINIS DIE, dum omnes non solum circumstantes, sed & absentes nihil aliud praeter gratitudinis signa, eaque laetitiae plena contestari erga Illustritatem Vestram observamus. Praeivere quidem nos alii sua contestari vota, at non animo; quarum votis nostra quoque conjugentes, non possumus non exclamare & Divinum Numen praecari, ut quem nobis hucusque Patrem communem, Patronum benignum, Ecclesiae populiue Praesulem vigilantissimus benigne dedit, & conservavit, in futurum quoque per longissimos annorum cursus & recursus, ad singulorum vota pro solatio omnium nostrum, Ecclesiae vero hujus non nihil malitia Schismaticorum exagitate gubernatione, foelicissime cum integra veletudine conservare non didignetur sub cujus foelici regimine Scholae ipsae Typographia, Ecclesia denique haec universa, incrementum sentiat non exiguum. Ita in hoc Onomastico Die 29 videlicet Junii Anni currentis Millesimi Septingentesimi Sexagesimi, Balasfalvae dum demisse vovemus, atque nos totos quantos expertis Gratiis, & favoribus commendamus, manemus Praesulem Manum exosculantes. Illustrissimae, ac reverendissimae dominationis vestrae, Humili servi, Petrus Tekelt cum reliquis Typographis.”²²

După cum se poate vedea din rândurile enconomiastice, Petrus Tekeld și tipografii oficinei blăjene au elaborat această foaie volantă în onoare episcopului greco-catolic de Făgăraș Petru Pavel Aaron, cu ocazia zilei sale de nume (poate și de naștere?), din data de 29 iunie, zi în care în calendarul bizantin sunt sărbătoriți Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Episcopului i-au fost aduse, în rândurile citate mai sus, laude pentru

²² Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 116, f. 2, r^o.

promovarea și sprijinirea învățământului, școlilor, tipografiei, preoților și credincioșilor. Pentru aceasta au fost întrebuițate referiri la autorii antici Ovidius și Seneca. Din acest punct de vedere, *Votiva apprecatio* constituite un pios omagiu dedicat episcopului Aaron, cel care continuase munca de luminare și de ridicare a maselor, întreprinsă de înaintașul său în scaunul de vlădică, Ioan-Inocențiu Micu-Klein. Episcopul Aaron a dovedit că nu era doar un continuator al politicilor fostului episcop, ci era un veritabil lider spiritual și un *mecena* al culturii și școlii. Pentru toate aceste merite, tipografii și oamenii care mânuiau literele blăjene au hotărât să-i închine această broșură/foaie volantă. În ceea ce-l privește pe semnatarul foi volante, Petrus Tekeld, acesta este posibil să fi provenit din împrejurimile Sibiului²³, aceasta în condițiile în care numele său mai apare consemnat și ca Petru Sibianul²⁴. Petrus Tekeld a fost tipograf la Tipografia Mănăstirii baziliene „Sfânta Treime” din Blaj²⁵, începând să activeze aicea cu începere din anul 1759²⁶. Petru Sibianul nu a putut să-și arate măiestria în arta tipografiei, deoarece a murit la scurt timp după intrarea în rândurile tipografilor din oficina din Blaj²⁷; murind, cel mai probabil, în anul 1761 și este posibil să fi fost înmormântat în Blaj²⁸.

În ceea ce privește gravura regăsită în *Votiva apprecatio*, care acompaniază textul dedicat episcopului Aaron, aceasta a fost imprimată pe fila 1, *verso*, și a fost studiată, din punct de vedere artistic, de reputatul

²³ *Repertoriul tipografilor, gravorilor, patronilor, editorilor cărților românești (1508-1830)*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Eva Mârza, Florin Bogdan (coord.), Sibiu, Astra Museum, techno Media, 2013, p. 276 [În continuare citat ca: *Repertoriul tipografilor...*, Eva Mârza, Florin Bogdan (coord.)]; Dan Râpă-Buicliu, *Bibliografia românească veche. Additamenta (1536-1830)*, I, Cuvânt înainte: Acad. Dan Simionescu, Indice: Mariana Jaklovski, Bogdan Victor Toader, Galați, Editura Alma, 2000, p. 268, nr. 315-II [În continuare citată ca: Dan Râpă-Buicliu, *Bibliografia Additamenta...*].

²⁴ *Repertoriul tipografilor...*, Eva Mârza, Florin Bogdan (coord.), p. 276.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

istoric de artă Cornel Tatai-Baltă²⁹, precum și de cercetătoarea Anca-Elisabeta Tatay³⁰. Din punct de vedere heraldic însă, gravura sus-amintită nu a constituit subiectului unui studiu detaliat și încheșat. Gravura blăjeană este alcătuită din trei „planuri”³¹ distincte: 1. „planul divin”, 2. „planul heraldic” și 3. „planul uman”, care, reunite, alcătuiesc un tot unitar, echilibrat. 1. Primul plan este cel divin, înfățișat în partea superioară a gravurii. Acesta este compus din reprezentarea Sfintei Treimi și a Sfintei Fecioarei Maria. Dumnezeu-Spiritul Sfânt este înfățișat în partea centrală superioară a planului, fiind urmat dedesubt, în dreapta privitorului, de reprezentarea Lui Dumnezeu-Tatăl, înfățișat cu nimb triumfiular, și în stânga privitorului de Dumnezeu-Fiul, ce a fost reprezentat ținând o cruce în mâna dreaptă. Sub reprezentarea Tatălui și a Fiului a fost înfățișată Sfânta Fecioară Maria, stând pe un nor. Reprezentarea Sfintei Treimi și a Sfintei Fecioare Maria este flancată la dreapta și la stânga de doi îngeri, redați la o scară mai mică față de persoanele Treimii și a Fecioarei³². 2. Planul heraldic a fost reprezentat

²⁹ Cornel Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn de la Blaj*, Blaj, Editura Eventus, 1995, pp. 117-118; *Idem*, „Înrăurirea unei xilogravuri de Dürer asupra ilustrației din Votiva apprecatio, Blaj, 1760” [În continuare citat ca: Cornel Tatai-Baltă, „Înrăurirea unei xilogravuri de Dürer...”], în *Apulum. Acta Musei Apulensis*, XLII, 1, 2005 pp. 285-289; *Idem*, „Imaginea Blajului din vremea Episcopului Petru Pavel Aron/ Das Bild der Stadt Blaj zur Zeit des Bischofs Petru Pavel Aron” [În continuare citat ca: Cornel Tatai-Baltă, *Imaginea Blajului.../ Das Bild der Stadt Blaj...*], în *Perspective. Revista Misiunii Române Unite din Germania/ Zeitschrift der Rumänischen Katholischen Mission in Deutschland*, 84-85, XXX-XXXI, pp. 3-10 [În continuare citat ca: *Perspective*, 84-85, XXX-XXXI].

³⁰ *Idem*, Anca-Elisabeta Tatay, „Woodcuts of byzantine tradition in the old Romanian writings printed in Blaj (1750-1830)” [În continuare citat ca: Cornel Tatai-Baltă, Anca-Elisabeta Tatay, „Woodcuts of byzantine tradition...”], în *Niš and Byzantium. Twelfth Symposium*, Niš, 3-6 June. *The Collection of Scientific Works*, XII, Niš, 2014, pp. 457-466 [În continuare citat ca: *Niš and Byzantium...*].

³¹ *Cartea românească veche...*, Ioan Chindriș et alii, p. 202.

³² Cornel Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn...*, pp. 117-118; *Idem*, „Înrăurirea unei xilogravuri de Dürer...”, în *Apulum. Acta Musei Apulensis*, XLII, 1, 2005 pp. 285-289; *Idem*, Anca-Elisabeta Tatay, „Woodcuts of byzantine tradition...”, în *Niš and Byzantium...*, pp. 457-466.

dedesubtul planului divin, ocupând mijlocul gravurii³³. Locul central este ocupat de reprezentarea stemei familiei Aaron de Bistra³⁴. Câmpul scutului este de azur³⁵, fiind încărcat cu un șarpe de argint³⁶ ce privește către dextra, șarpele stând pe un munte verde cu trei vârfuri rotunjite. Din punct de vedere al redării sale grafice, muntele pe care este așezat șarpele de argint a fost preluat, cel mai probabil, din stema regatului maghiar³⁷. Cartierul numărul 2 al stemei maghiare are câmpul de guleş, fiind încărcat cu o cruce de argint cu două traverse orizontale³⁸. Crucea a fost înfățișată ca ieșind dintr-o coroană sui generis de aur, cu trei fleuroane³⁹. Coroana și crucea sunt așezate, la rândul lor, pe un munte verde, cu 3 vârfuri rotunjite⁴⁰. Revenind, deasupra scutului familiei

³³ Vide Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, pp. 434-435, pl. CXIV, fig. 6 [În continuare citat ca: Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică...*].

³⁴ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 116, f. 1, v^o, gravura.

³⁵ *Ibidem*, f. 1, v^o, gravura; Grof Gyula Andrassy, *Magyarország címeres könyve (Liber armorum Hungariae)*, vol. I. kötet (A-C), Budapest, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, 1913, p. 1, pl. (tábla) 1 [În continuare citat ca: Grof Gyula Andrassy, *Magyarország címeres...*, I].

³⁶ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 116, f. 1, v^o, gravura; Grof Gyula Andrassy, *Magyarország címeres...*, I, p. 1, pl. (tábla) 1.

³⁷ Vide Office of the President of the Republic [of Hungary], Natioanl Symbols, The Coat of Arms, link: https://www.keh.hu/the_coat_of_arms/1576-Coat_of_arms (ultima dată a accesării: 02. 12. 2021); ****Calendariu de anul de la Hristos 1807./ Care să cuprindă din 365 de zile/ întocmit/ (...) e Gradurile, și Clima Țării Ungurești, (...) I a Prințipatului Ardealului, Țării/ Românești, și a Moldovei./ arată/ zilele, Duminicile, Sărbătorile, și Se-/ptămânile Calendariului vechi, și a celui/ nou. Tâmpurile Anului, Schimbarea și/ plinirea lunii, și Târgurile, la care să/ adaogă și nește pilde./ Mai pre urmă câtva din Istoria Români-/ lor, care în tot anul așa în rând/ mai nainte va urma. În Buda,/ Tipărit în Crăiasca Tipografie a Univer-/sității Ungurești.*, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 338, f. 1, r^o (pagina de titlu) [În continuare citată ca: ****Calendariu de anul de la Hristos 1807...*, Buda, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 338].

³⁸ Vide Office of the President of the Republic [of Hungary], Natioanl Symbols, The Coat of Arms, link: https://www.keh.hu/the_coat_of_arms/1576-Coat_of_arms (ultima dată a accesării: 02.12.2021); ****Calendariu de anul de la Hristos 1807...*, Buda, **BAR – Cluj, CRV**, nr. 338, f. 1, r^o (pagina de titlu).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

Aaron de Bistra a fost amplasat un coif, văzut din față, cu viziera închisă⁴¹. Cimierul este compus dintr-o coroană sui-generis a nobilimii, având trei fleuroane, unul vizibil în întregime și două văzute pe jumătate, între aceste fleuroane aflându-se 2 vârfuri surmontate cu perle⁴². În coroană a fost reprezentat un porumbel adextrat cu zborul deschis, ținând în cioc o cruce cu traversele lobate și cu hasta ascuțită⁴³. Este posibil ca figura heraldică regăsită în cimierul stemei să facă aluzie la faptul că neamul Aaron de Bistra a dat localității de origine preoți și persoane implicate în viața bisericii. Stema a fost dotată și cu lambrechini, redați în stil Transilvănean, văzuți ca ieșind din spatele coifului⁴⁴. Astfel, lambrechinul din dextra este de azur și căptușit cu aur iar cel din senestra este de guleș, căptușeala fiind de argint⁴⁵. Este foarte important de menționat și de subliniat faptul că, din punct de vedere heraldic, *stema regăsită în gravura din Votiva apprecatio este singura stemă gravată în mediul românesc din această epocă care, după cunoștințele noastre, respectă normele canonice ale hașurilor heraldice, prin care sunt redat culorile (s. n).* Scutul francez nou bordurat a fost înfățișat ca având în câmpul heraldic linii orizontale, care, potrivit codului heraldic al metalelor și culorilor, simbolizează culoarea azur (albastru)⁴⁶. Șarpele a fost înfățișat fără puncte sau linii, aceasta simbolizând argintul⁴⁷. Muntele cu cele trei piscuri rotunjite, de tradiție și inspirație heraldică maghiară, a fost înfățișat cu linii trasate oblic, în bandă, din dextra spre senestra.

⁴¹ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, vº, gravura; Grof Gyula Andrassy, *Magyarország címeres...*, I, p. 1, pl. (tábla) 1.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*) 1.

⁴⁶ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, vº, gravura; Grof Gyula Andrassy, *Magyarország címeres...*, I, p. 1, pl. (tábla) 1; Franz Sales Meyer, *Ornamentica. O gramatică a formelor decorative*, vol. II, Traducere și cuvânt înainte de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1988, p. 283, pl. 278 [În continuare citat ca: Franz Sales Meyer, *Ornamentica...*, II].

⁴⁷ Franz Sales Meyer, *Ornamentica...*, II, p. 283, pl. 278; Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, vº.

Drapajul lambrechinului dextru a fost înfățișat, la fel ca și câmpul scutului, cu linii trasate pe verticală, care simbolizează culoarea (azur/albastru)⁴⁸. Pălăria de episcop (*galero*-ul roman) nu a fost reprezentată însă cu liniile specifice culorii negru, constituite din linii întretăiate verticale și orizontale. Este posibil ca toate aceste hașuri heraldice să nu fi fost amplasate corespunzător datorită faptului că stema din gravură nu este de dimensiuni foarte mari⁴⁹. Nefiind de dimensiuni mari, gravorul nu a putut realiza toate hașurile heraldice care să redea în mod grafic metalele și culorile din stema episcopului Petru Pavel Aaron. Deasupra acestei compoziții heraldice, gravorul a așezat *galero*-ul roman (pălăria de episcop), cu cele două șnururi împodobite cu câte 6 ciucuri⁵⁰. Ciucurii, în număr total de 12, simbolizează demnitatea episcopală a purtătorului *galero*-ului și calitatea acestuia de urmaș și succesor al apostolilor⁵¹. Aceasta în condițiile în care, din punct de vedere canonic și eclesastic, episcopii sunt considerați ca fiind urmașii și succesorii celor 12 apostoli⁵². Stema episcopului are și tenanți, reprezentați sub forma Sfinților Apostoli Petru și Pavel⁵³. Apostolul Petru a fost înfățișat în partea dextră a compoziției, având atributele iconografice specifice. Deoparte și de alta a capului acestuia se află gravat cu caractere capitale chirilice numele „PETRU”⁵⁴. În partea senestră a stemei a fost reprezentat Sfântul Apostol Pavel, înfățișat împreună cu atributele iconografice specifice. La fel ca și în cazul reprezentării Sfântului Apostol Petru, deoparte și de alta a capului său se află gravat cu caractere capitale

⁴⁸ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, vº; Franz Sales Meyer, *Ornamentica...*, II, p. 283, pl. 278.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ottfried Neubecker, J. P. Brooke-Little, Robert Tobler, *Heraldry: sources, symbols and meaning*, London, Little, Brown and Company, 1997, pp. 236-238 [În continuare citat ca: Ottfried Neubecker *et. al.*, *Heraldry...*].

⁵² *Ibidem*, pp. 236-238.

⁵³ Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, vº (gravura).

⁵⁴ *Ibidem*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, vº (gravura).

chirilice numele „PAVEL”⁵⁵. Respectând această regulă, a gravări numelui sfinților apostoli deoparte și de alta a capului, și deoparte și de alta a coifului din stemă se află gravat cu caractere capitale chirilice numele de familie „AARON”⁵⁶. Așadar, dacă citim cele trei nume, în ordinea dextra – senestra – centru jos, reiese numele episcopului: „PETRU PAVEL AARON”⁵⁷. 3. Sub planul „heraldic” se află înfățișat ultimul plan, cel „uman”, unde este reprezentat Blajul, cu dealul dinspre sud, de peste Târnava, castelul episcopal și tipografia⁵⁸. Imaginea în cauză este considerată prima și cea mai veche reprezentare a Blajului. După cum s-a putut vedea, planul superior este ocupat de reprezentarea Sfintei Treimi care o încoronează pe Fecioara Maria. Divinitatea și Fecioara se află deasupra celor doi apostoli, Petru și Pavel, care sunt reprezentați pe laturile planului al doilea. Aceasta simbolizează faptul că autoritatea supremă provenea de la Dumnezeu, cei doi apostoli înfățișați fiind beneficiarii acestei autorități. Aceștia, în chip simbolic, au fost înfățișați ca având mâinile așezate pe stema episcopului greco-catolic de Făgăraș, care purta, în amintirea lor, numele de Petru și Pavel. După cum s-a putut vedea la începutul acestei expuneri, episcopul Aaron a purtat ca mirean, prin botez, numele de Petru. Odată cu intrarea în Ordinul Sfântul Vasile cel Mare, acesta a adoptat și numele de Pavel, nerenunțând, însă, la numele său de mirean. În aceste condiții, viitorul episcop a sfârșit prin a avea două prenume, acelea de Petru și Pavel. Acest detaliu este foarte bine subliniat prin reprezentarea celor doi apostoli eponimi, înfățișați pe laturile celui de-al doilea plan al gravurii. Apostolii fac trimitere nu doar la numele episcopului, ci și la apartenența sa la Biserica Romei (detaliu sugerat de înfățișarea primului episcop al Romei

⁵⁵ *Ibidem*, BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, v° (gravura).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cornel Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn...*, pp. 117-118; *Idem*, „Înrâurirea unei xilogravuri de Dürer...”, în *Apulum. Acta Musei Apulensis*, XLII, 1, 2005 pp. 285-289; *Idem*, Anca-Elisabeta Tatay, „Woodcuts of byzantine tradition...”, în *Nišand Byzantium...*, pp. 457-466; Cornel Tatai-Baltă, *Imaginea Blajului.../ Das Bild der Stadt Blaj...*, în *Perspective*, 84-85, XXX-XXXI.

și primului dintre apostoli, Petru). În același timp, reprezentarea apostolilor face trimitere și la demnitatea de episcop a lui Aaron, deci de urmaș al celor 12 apostoli. Detaliul în cauză este bine conturat și sugerat de stema lui Aaron, care este ținută de către apostolii Petru și Pavel. În același timp, gravura dezvăluie privitorului și asupra cărui teritoriu/spațiu acest episcop, urmaș al apostolilor, își exercita autoritatea⁵⁹. Această informație ne este oferită de al treilea plan, în care a fost reprezentat Blajul și împrejurimile sale. Blajul a fost, cu începere din secolul al XVIII-lea, centrul cultural și administrativ al Episcopiei de Alba-Iulia și Făgăraș⁶⁰. În aceste condiții, Blajul a fost înfățișat în gravură, reprezentarea sa având rolul de a arăta privitorului faptul că în acest oraș se afla reședința episcopului unit⁶¹. Numele meșterul care a executat gravura a rămas în anonimat. S-au emis în literatura de specialitate o serie de opinii conform cărora autorul gravurii ar fi fost una și aceeași persoană cu semnatarul textului regăsit în *Votiva apprecatio*, anume Petrus Tekeld⁶². Cu toate teoriile formulate, nu se va putea cunoaște cu adevărat dacă Petrus Tekeld a fost sau nu autorul acestei gravuri. În schimb, gravura și textul din foaia volantă *Votiva apprecatio* ne transmite o serie de informații

⁵⁹ Cornel Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn...*, pp. 117-118; *Idem*, „Înrâurirea unei xilogravuri de Dürer...”, în *Apulum. Acta Musei Apulensis*, XLII, 1, 2005 pp. 285-289; *Idem*, Anca-Elisabeta Tatay, „Woodcuts of byzantine tradition...”, în *Nisand Byzantium...*, pp. 457-466; Cornel Tatai-Baltă, Imaginea Blajului/ Das Bild der Stadt Blaj...”, în *Perspective*, 84-85, XXX-XXXI.

⁶⁰ „Inochentie Micu s-a însărcinat cu problema rezolvării chestiunilor materiale ale clerului român din Transilvania, în acord în fapt cu principiile în uz în Biserica Romano-Catolică. La fel ca și în cazul revendicărilor cu caracter național, chestiunea materială a fost mult amendată în sens negativ de către oficialii transilvăneni. O reușită a lui Inochentie Micu rămâne transferarea sediului episcopal de la Făgăraș la Blaj, unde s-a mutat în 1737. Imediat a început demersurile pentru ridicarea catedralei românilor uniți, dedicată „Sfintei Treimi”, catedrală care ar fi găzduit în același timp și o mănăstire de 11 călugări, precum și un seminar de 20 de elevi. A încropit și o bibliotecă de 350 de volume.” (Ș. Turcuș, „Biserica”, în *Istoria românilor...*, VI, p. 408).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cornel Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn...*, pp. 117-118; *Idem*, „Înrâurirea unei xilogravuri de Dürer...”, în *Apulum. Acta Musei Apulensis*, XLII, 1, 2005 pp. 285-289; *Idem*, Anca-Elisabeta Tatay, „Woodcuts of byzantine tradition...”, în *Nisand Byzantium...*, pp. 457-466; Cornel Tatai-Baltă, Imaginea Blajului/ Das Bild der Stadt Blaj...”, în *Perspective*, 84-85, XXX-XXXI.

prețioase cu privire la mediul eclesastic și cultural românesc din Transilvania mijlocului veacului al XVIII-lea.

În concluzie, textul și gravura din *Votiva apprecatio* au fost scrise și executate cu măiestrie, deopotrivă literară și artistico-heraldică, foaia volantă reprezintă un unicat al genului și o dovadă a cunoștințelor și ideilor de natură intelectuală, artistică și heraldică, deținute de către fruntașii literați ai Blajului acelei vremi. Gravura ne transmite o serie de informații încryptate, care vorbesc despre: statutul clerical al lui Petru Pavel Aaron, filiația sa spirituală (de urmaș al apostolilor) și naturală (descendent al familiei nobiliare Aaron de Bistra), despre posibili săi sfinți protectori (Apostolii Petru și Pavel, al căror nume înaltul prelat le-a purtat), precum și despre sediul său episcopal și implicit despre teritoriul fizic asupra căruia Petru Pavel Aaron și-a manifestat autoritatea clericală (Episcopia de Alba-Iulia și Făgăraș, cu sediul episcopal localizat la Blaj).

Anexe



Fig. 1. Episcopul greco-catolic Petru Pavel Aaron de Bistra (1709-1764)
(după: Ș. Turcuș, „Biserica”, în *Istoria românilor...*, VI, p. 410, fig. 65)

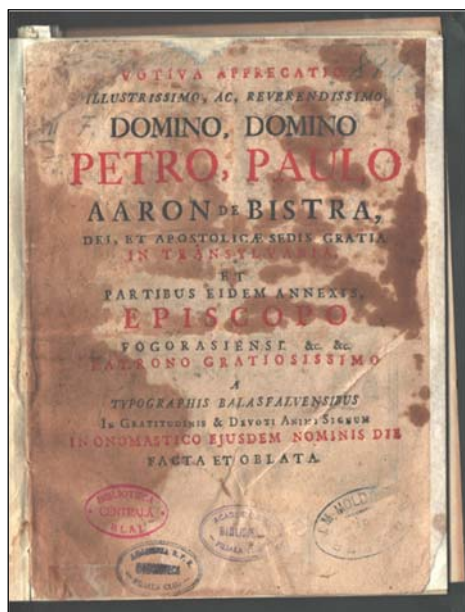


Fig. 2. Pagina de titlu a foii volante *Votiva apprecatio*, Blaj, 1760
(după: Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*,
BAR – Cluj, CRV, nr. 116, f. 1, r^o (pagina de titlu))

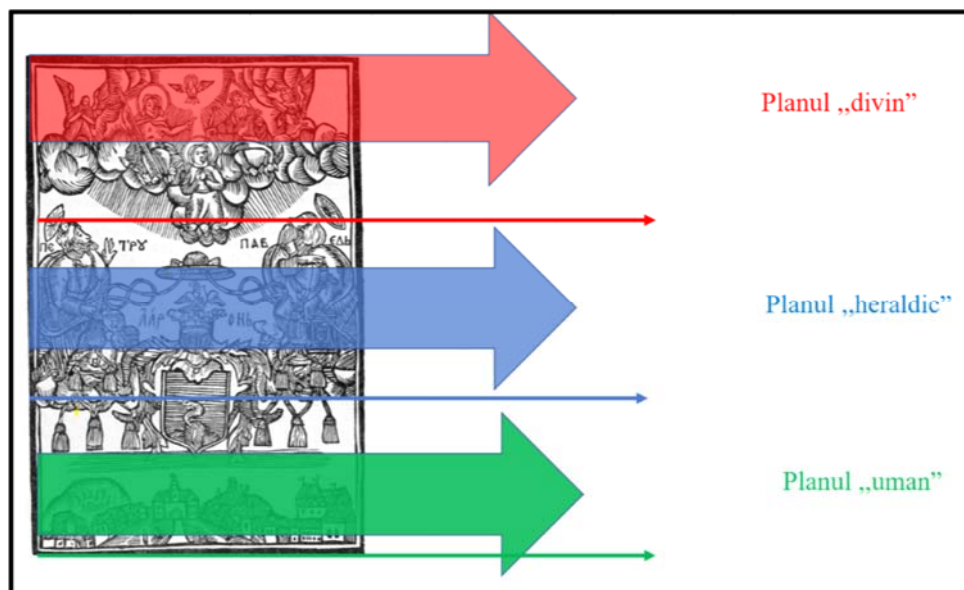


Fig. 3. Delimitarea planurilor „divin”, „heraldic” și „uman” din gravura regăsită în *Votiva apprecatio* (desenul alb-negru a fost preluat din: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300)

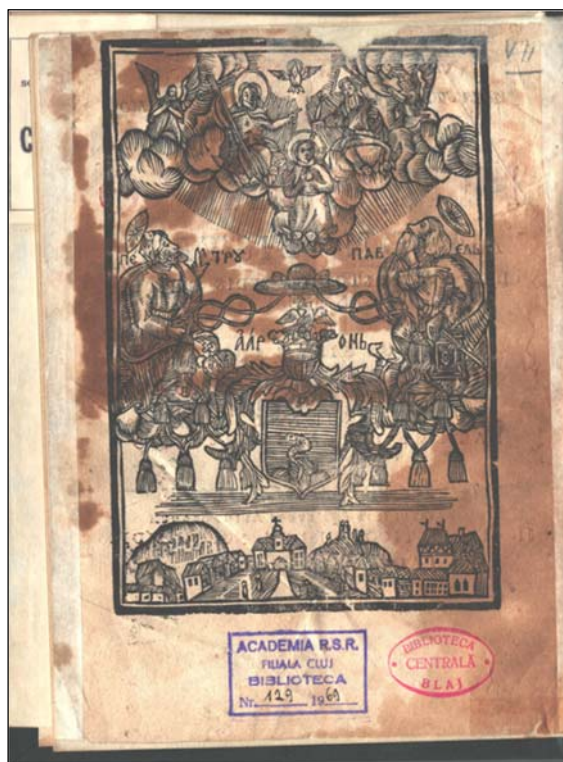


Fig. 4. Gravura din *Votiva apprecatio* (faximil) (după: Petrus Tekeld, cum reliquis Typographis, *Votiva Apprecatio...*, **BAR – Cluj**, CRV, nr. 116, f. 1, v^o (gravura))



Fig. 5. Secțiune cu planul „divin” din gravura *Votiva apprecatio* (după: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300)

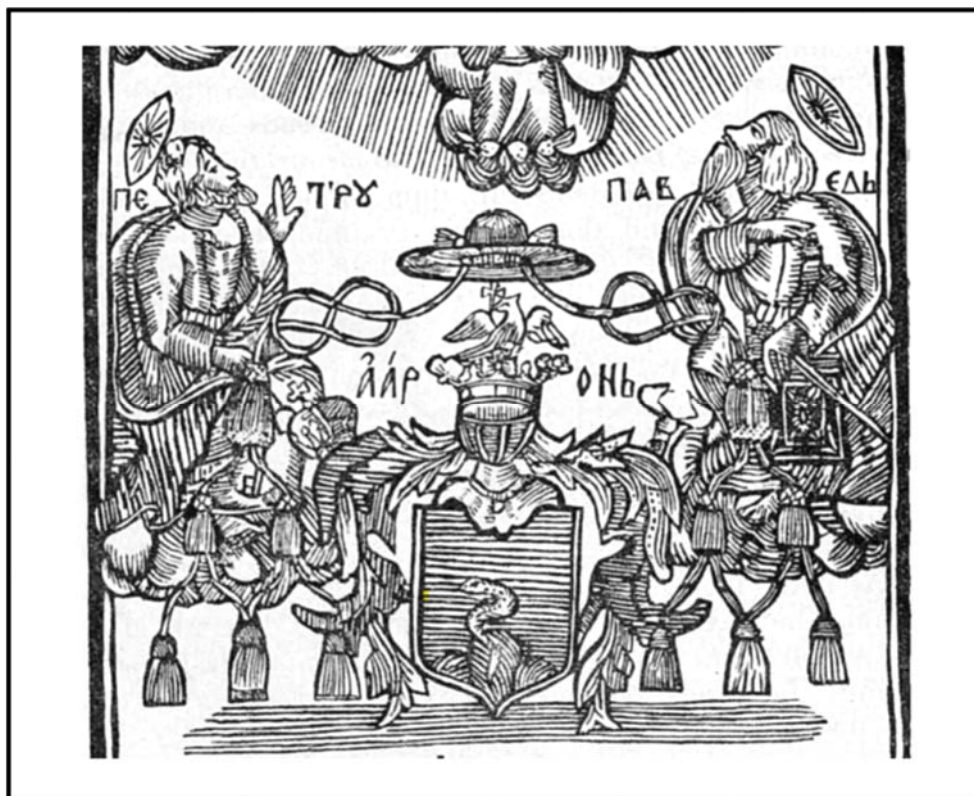


Fig. 6. Secțiune cu planul „heraldic” din gravura Votiva apprecatio (după: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300)



Fig. 7. Secțiune cu planul „uman” din gravura Votiva apprecatio (după: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300)

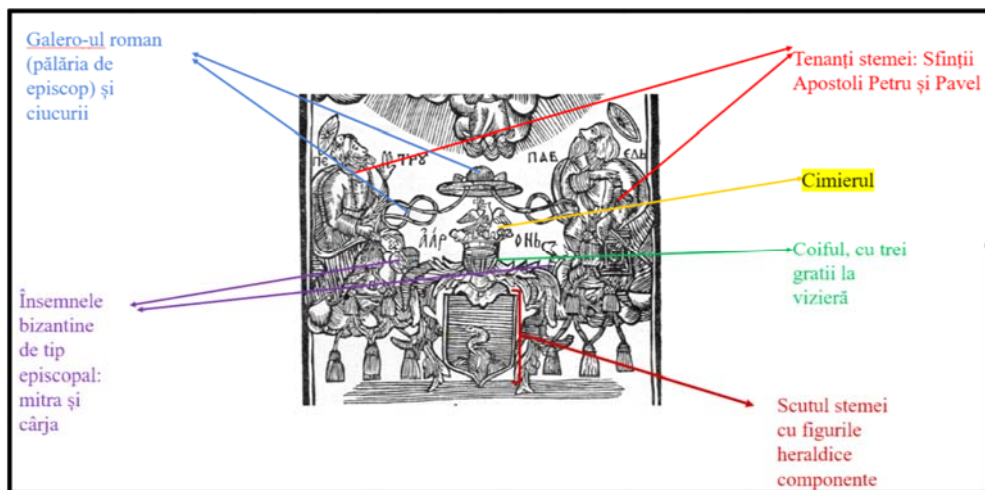


Fig. 8. Structura simbolică a planului „heraldic” din gravura regăsită pe *Votiva apprecatio* (după: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300)

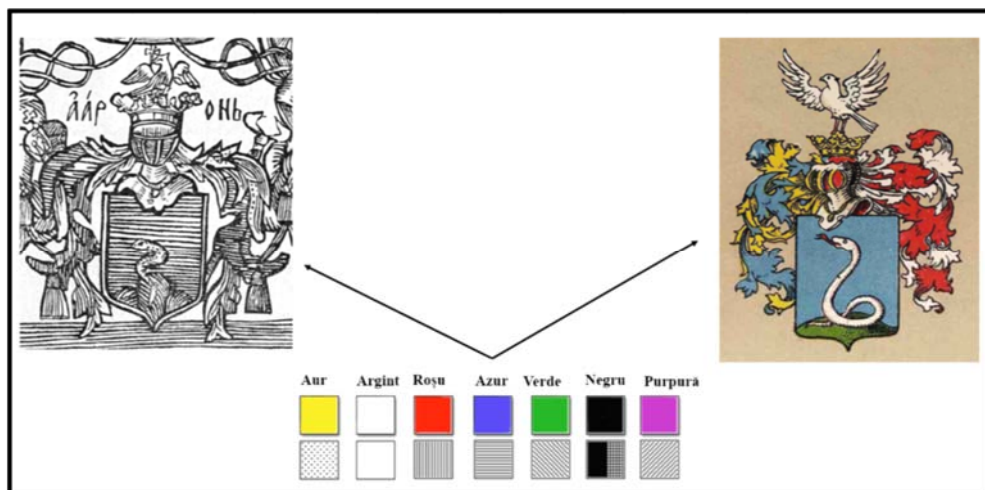


Fig. 9. Stema episcopului Petru Pavel Aaron și hașurile heraldice folosite de către gravor pentru a reda în mod grafic metalele și culorile (după: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300 și Grof Gyula Andrassy, *Magyarország címeres...*, I, p. 1, pl. (tábla) 1)

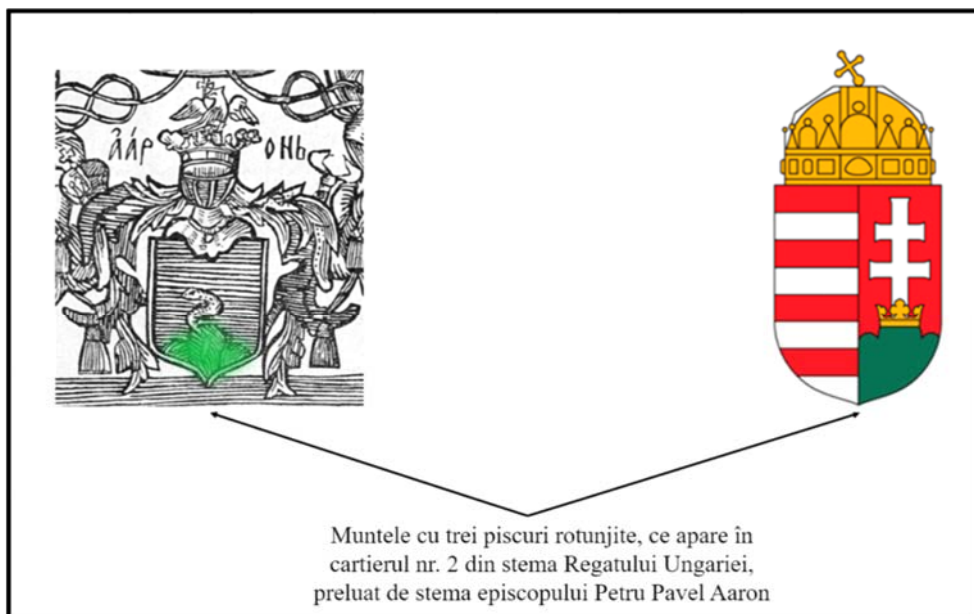


Fig. 10. Muntele cu trei piscuri rotunjite, ce pare în Stema Ungariei și în stema episcopului Petru Pavel Aaron (după: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche...*, II, p. 153, pl. 300 și Office of the President of the Republic [of Hungary], *Natioanl Symbols, The Coat of Arms*, link: https://www.keh.hu/the_coat_of_arms/1576-Coat_of_arms (ultima dată a accesării: 02. 12. 2021))

Tăcerea ca *lumină* a limbajului

IOAN F. POP¹

Abstract: *Silence as the light of language.* If in the beginning there was the Word, in direct human logic it means that before that there was ... Silence. For silence, unlike the silence of the uncreated, needs a presence, a mystery in the embodiment of which it is constituted as a perspective. The word is the first present form of mystery. And, in the Christian sense, the embodied Word is the great mystery, the great presence. As far as we can conclude and understand, the divinity created the world in a deep and perfect silence. We cannot associate any noise with the creation of the world, except for a discreet and seraphic "music of the spheres". Like silence, which is its peak, silence is completely linked to a certain form of loneliness. The deliberate repeal of divine loneliness – the eternal paradigm of otherness – is at the genesis of man. Without breaking this loneliness the being remained in *aeternum* pure silence. With a Platonic word, we learn how to speak from the people, from the gods – to be silent. In silence we use far more words than in speech. Words carry only the meaning of silence. We are silent with the help of words. Silence does not deny the word, but completes it. Silence is the last form of wordly communication. Breaking the silence, the divinity made man capable of life, of knowledge, of freedom. The prototype of silence is in heaven, not on earth. Silence, as a sign of conscious entry into self-possession, can open the way to transcendence, to revelation, as forms of presence and recovery of divinity.

Keywords: silence, word, language, light, divinity.

Dacă la început a fost Cuvântul, în directă logică umană înseamnă că înaintea lui a fost... Tăcerea. Căci tăcerea, spre deosebire de liniștea

¹ Muzeul Memorial Iosif Vulcan; ioanfpop@gmail.com

increatului, presupune cu necesitate o *prezență*, un mister la a cărei întruchipare ea se constituie ca perspectivă. Cuvântul este prima formă prezență de mister. Iar, în sens creștin, Cuvântul întrupat este marele mister, marea prezență. După cât putem deduce și înțelege, divinitatea a creat lumea într-o profundă și desăvârșită tăcere. Nu-i putem asocia nici un *zgomot* facerii lumii, în afară de o discretă și serafică „muzică a sferelor”. Ca și liniștea, care este apogeul ei, tăcerea este legată indisolubil de o anumită formă de solitudine. Renunțarea voită la singurătatea divină – paradigma eternă a alterității –, se află la originea genezică a omului. Fără ruperea acestei singurătăți ființa rămâne *in aeternum* tăcere pură. Cu o vorbă platoniciană, de la oameni învățăm să vorbim, de la zei – să tăcem. În tăcere folosim mult mai multe cuvinte decât în vorbire. Cuvintele poartă doar semnificația unor tăceri. Noi tăcem *și* cu ajutorul cuvintelor. Tăcerea nu neagă Cuvântul, ci îl completează. Tăcerea este ultima *formă* de comunicare a cuvintelor.

Rupând tăcerea, divinitatea l-a făcut pe om capabil de viață, de cunoaștere, de libertate. Prototipul tăcerii se află în cer, nu pe pământ. Tăcerea, ca semn al intrării conștiente în posesia sinelui, poate deschide calea transcendenței, a revelației, ca forme de *prezență* și recuperare a divinității. „Discursul conștiinței are loc, exclusiv și constant, în modul tăcerii” (M. Heidegger). Tăcerea este prin excelență *momentul* misterului. Orice meditație autentică se întemeiază pe reculegere, pe tăcere, ca prime condiții ale ascultării. În comparație cu tăcerea divinității, care este etern *lucrătoare*, tăcerea ființei trebuie să fie una mai mult receptoare. Din câte putem deduce, judecata finală va fi una a tăcerii. Faptele sufletului nu au nevoie să vorbească, să urle. Dar, până atunci, „vreme este să taci și vreme să grăiești” (*Ecleziastul*). Pe urmele mării creații, orice creație umană este la început prilejul unor tăcute îndoieli, o profundă *recapitulare* creativă. În tăcerea cogitabundă omul se află într-un interval cu o incertă ipostază: cea a *prezenței* sau *absenței* din misterul Cuvântului. Tăcerea este spațiul intermediar dintre *zgomotul* vieții și liniștea morții, fanta peratologică

prin care cele două se potențează și se resping deopotrivă. Ea este mereu o stare indecidabilă, un *ceva* cu care poți începe, dar la fel de bine poți și sfârși. În timp ce cuvintele epuizează parțial orice spunere, tăcerea recuperează ne-spusul. Orice cuvânt anulează o infinitate de tăceri, pe când orice tăcere poate lumina o lume de înțelesuri, chiar dincolo (sau dincoace) de cuvinte.

În tăcere, Cuvântul este *prezent* și *absent* în aceeași măsură. Iar dinamica sa vizează atât împlinirea, cât și ratarea. În definitiv, nu putem tăcea decât prin intermediul limbajului. Limbaj care numește și de-numește orice realitate și idealitate. „Simpla numire îl face pe om să fie o ciudățenie neliniștitoare și răscolitoare, care trebuie să tulbure celelalte ființe vii și până și pe acești zei solitari, despre care se spune că sunt muți” (M. Blanchot). Tăcerea intervine nu doar ca moment recapitulativ, ci și ca măsură cathartică a rostirii Cuvântului. Cuvântul sur-vine doar în matricea decupată mai întâi de tăcerea sa originară. Fără limbaj nu există tăcere, ci doar muțenie, vid fonologic, o liniște de mormânt sau o nesfârșită huruială entropică. Limbajul se împlinește nu doar în rostire, ci și în tăcerile meditative. Fiecare numire a ființei e o tăcere câștigată, o semnificare integratoare. De fapt, limbajul în sine este un amestec armonic de cuvinte și tăceri. Spre deosebire de liniște, care poate viza non-existentul, tăcerea vizează predilect o prezență. Tăcerea se *referă* întotdeauna la ceva. Nu poate tăcea decât cel care poate comunica prin intermediul Cuvântului. Nici un alt tip de limbaj nu conține tăcerea. „Doar în rostirea esențială, și numai prin ea, domnește acea tăcere care ține de ordinul esenței...” (M. Heidegger). Sens în care scrisul, literatura, filosofia nu sunt decât tăcere *exprimată*, produsele sale directe. Poezia dezvăluie cel mai bine *formele* tăcerii. (Pauzele dintre sunetele muzicale nu sunt tăcere, ci liniște). Dar fără misterul unei *prezențe* (tăcută și comunicativă în același timp), toate acestea sunt caligrafie zadarnică (*nomina nuda tenemus*).

Mergând mai departe, Sf. Vasile arată că orice cuvânt este inutil dacă nu este pus în slujba lui Dumnezeu. Noi scriem cu adevărat doar în măsura în care re-scriem un mister. La masa de lucru, scriitorul, gânditorul practică o tăcere activă. El pune în relație eul său creator cu actul original al creației. „Un cuvânt care face să răsunе în ascunzișul sufletului tăcerea – nu e oare un cuvânt care tinde să se umple de mister? E un cuvânt plin de încordată speranță de a-și găsi miracolul purității originare” (G. Ungaretti). Tăcerea este *gradul zero* al comunicării, început și finalitate. Doar tăcerea poate deveni scris, substanța primă a meditației. Liniștea poate crea premisele tăcerii, ambientul propriu cogitării. Poezia, din această perspectivă, ar putea fi definită și ca dialog între două tăceri rămase de la cuvinte. „Există poeți tăcuți, poeți care mai întâi reduc la tăcere un univers prea zgomotos și toate bubuiturile lui, și ei aud ceea ce scriu chiar în timpul când scriu, în lenta măsură a unei limbi scrise” (G. Bachelard). Cel care tace meditativ nu pare a fi niciodată absolut singur. El creează o senzație misterioasă de comuniune, de „magie sugestivă”, cu o sintagmă baudelaireană. De-sacralizat printr-un exces de vorbărie, Cuvântul este re-semantizat, recuperat prin tăcere. Ca *totalitate* nerostită, tăcerea nu este gol, absență. Prezență *in absentia*, translare spre un *topós* aparent inabordabil, reverberație epifanică, ea este pragul spre Cuvântul fondator. Cuvânt care era în întregime *lucrare* în mister. Comunicarea prin tăcere este exclusiv apanajul îngerilor, o reminiscență sacrală. Așa după cum scrisul conține *ab initio* și cititul – sens în care nu există scriere sau citire pură –, tot așa limbajul conține morfologic și sintactic tăcerea. Adică noi vorbim și cu ajutorul tăcerii (*verbum mentis*). După cum tăcem prin intermediul vorbirii, a vorbirii interioare. Dar fără un moment inițial, fără o re-amplasare în orizontul misterului, fără o pauză retrospectivă în care tăcerea și Cuvântul pulsează în interferențe armonice „limbajul va crește fără punct de pornire, fără punct de sosire și fără promisiune” (M. Foucault). Ca umbră psihopompă a vorbirii, tăcerea completează și diversifică registrele comunicării. Ne-rostirile sale umplu ființa de mister,

mișcă aburul unor serafice prezențe. Tăcerea este clipa situării ființei în timpul și spațiul misterului, în ecoul unei chemări a cărei finalitate nu poate fi decât divinitatea. Fără ea tăcerea este doar absență, iar limbajul – *vox clamantis in deserto...*

Tăcerea nu se poate perpetua decât în prezența limbajului, adică în prezența ființei. Nu poate tăcea cu adevărat decât cel care poartă în sine virtuțile nelimitate ale limbajului. Tăcerea se naște din viață, nu din moarte. Neputând-se raporta la lucruri, ci doar la ființe, ea devine *eo ipso* un atribut al ființialității. Conform lui R. Otto, tăcerea a apărut „din teama de a nu rosti cuvinte malefice”. S-a născut din frica de a nu provoca în mod diabolic realul. Așa după cum s-a spus, cuvintele pot atrage realitatea. În timp ce tăcerile provoacă misterul, miraculosul. Tăcerea este un *intermezzo* între nimic și cuvânt. Ea nu este negativul limbajului, ci interval pneumatologic, partea umbrită a acestuia. Tăcerea pregătește extensivitatea Cuvântului ce urmează să fie rostit. Fenomenele mistice, revelaționale, pe care le putem decripta mai greu cu ajutorul cuvintelor fruste, le *numim* mult mai exact cu ajutorul tăcerilor noastre cognitive. Pentru aceasta însă e necesar să învățăm acele non-spuneri ale tăcerii care indică mai mult decât unele cuvinte. Acelea care vizează centralitatea rostirii, deși rămân doar o sumă de tăceri inexprimate. Tăceri a căror armonie intrinsecă o dă chiar amânata lor ne-rostire. Limba tăcerii este limba prin care ne *vorbește* divinitatea, prin care ne comunică misterul, planul său escatologic. „Vocea lui Dumnezeu nu e mai grăitoare decât tăcerea Sa” (L. Pareyson). În ceea ce privește absolutul divin, limbajul ne arată doar câte *nu* putem spune prin intermediul lui, cât de mult putem eșua în această încercare. În fața prezenței sacrului, singura *logică* a limbajului este tăcerea. Acolo unde cuvintele doar răătăcesc, tăcerea poate orienta. „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă” (L. Wittgenstein). În relație cu divinul noi putem vorbi mai mult prin tăcerile noastre solitare, prin *analogia entis*. „Dumnezeu pretinde aceeași tăcere, dar în vederea reculegerii: Asemeni liniștii sublime a nopții, tăcerea lui

Dumnezeu e plină de voci îndepărtate și de muzici invizibile care îi șoptesc omului la ureche, ca răspuns la întrebările sale, ceva imperceptibil și confuz” (V. Jankélévitch).

Nicăieri tăcerea nu e mai profundă, mai concretă decât în vecinătatea morții. Aici trăirile ființei au un alt ritm, pulsul răspunde altfel vocilor lor seducătoare. Căci, după același filosof: „Dumnezeu și moartea sunt deopotrivă tăcere și impun tăcerea în vacarmul lui *homo loguax*”. Poezia și rugăciunea sunt formele apoteotice prin care tăcerea *vorbește*, își manifestă în mod sublim *elocința*. Faconda sterilă, limbajul desacralizat ne împiedică să comunicăm dincolo de datele stricte ale cuvintelor. „Cu cât se spun mai multe cuvinte, cu atât este mai multă deșertăciune” (*Ecleziastul*). Paradisul pierdut poate fi înțeles și ca re-interpretare în limbaj actual a tăcerii primordiale. Esența lumii poate fi surprinsă tăcut-atotcuprinzător în câteva momente inspirate. Pe când descrierea prin cuvinte uzuale ar lua vieți la rând, fără perspectiva unei finalități. Dacă vrem să vorbim despre divinitate, despre misterul ei de nepătruns, despre hermeneutica faptului de credință aproape că nu ne ajunge o viață. Dar pentru a crede tăcut (*bona taciturnitas*) este suficientă o binecuvântată clipă. Căci, revenind la V. Jankélévitch: „Nu este nimic de povestit despre «de nepovestitul» absolut”.

Limbajul, privit din altă perspectivă, poate reprezenta semnul *vinovăției* față de incapacitatea de a putea răspunde cu o tăcere sinonimă tăcerii creaționale. Diversitatea limbajului, uzul și abuzul de cuvinte poate arăta cât de mult am decăzut în incapacitatea de a comunica. Tăcerii creatoare i se răspunde cu zarva babilonică a limbajului, degradat la stadiul de elucubrație. Sacrul, miraculosul impun instantaneu tăcerea, reculegerea. Pe când imanența declanșează reflex un puhoi de vorbe sterile, un simulacru de comunicare. Tăcerea și Cuvântul sunt două extreme ale comunicării. Limbajul spune tot mai puține pe măsură ce *vorbește* tot mai mult. Am uitat să tăcem în mod exhaustiv, simbolic, comunicativ. Comunicarea prin tăcere este apogeul limbajului. „Tăcerea

nu este numai – cu o expresie a lui A. Breton –, o anumită modalitate a sunetului; ea mai este o anumită modalitate a sensului”. Potopul de cuvinte revărsat doar de dragul eufoniei, a degajării unei prezențe în lume face doar ca acestea să reverbereze în gol. Cu o afirmație a Sf. Augustin, „din multă vorbărie se cade în falsă vorbărie”. Context în care tăcerea ne apare ca fiind *limbajul* din spatele limbajului, masca polisemantică a acestuia. În relație cu absolutul, toată armătura cuvintelor se dovedește neputincioasă. „Chiar dacă cerul întreg ar fi de pergament – se spune într-un text poetic armean –, dacă toți copacii ar fi pene, dacă toate mările ar fi de cerneală și chiar dacă toți locuitorii pământului ar fi scribi, și-ar scrie zi și noapte – ei tot n-ar putea să descrie vreodată măreția și splendoarea creatorului lumii”.

În prezența alterității mai mult tăcem posibilitățile limitate date de limbaj. În prezența divinității putem participa cu toții la o înălțătoare tăcere. O tăcere care, pe măsură ce-și estompează *limbajul*, comunică tot mai mult. O anumită rezonanță particulară a tăcerilor și a cuvintelor se stinge cu fiecare. Tăcerea (*silentio conelusit*) este bătrânețea înțeleaptă a cuvintelor. Limbajul nu face decât să *traducă* prezența tăcerilor celuilalt. După cum tăcerea are sens doar în contextul potențelor depline ale Cuvântului. Pentru a putea tăcea, Cuvântul nu își reduce, ci își amplifică și mai mult semnificația. „În fața inaccesibilului și a impenetrabilului tăcerea însăși devine vorbitoare, și nici nu există cuvânt mai elocvent decât cel mut: așa cum există obiecte ce se cunosc numai prin necunoaștere, tot așa este ceva ce se poate spune numai prin tăcere” (L. Pareyson). Polisemantismul limbajului favorizează prezența diferitelor moduri de comunicare. Tăcerea cogitabundă îi oferă ființei o clipă de necesară cumpănă, de răgaz ontic și ontologic. Ca formă de provocare cognitivă, tăcerea este infinit mai fecundă decât orice vorbire. Aceasta din urmă poate prelua doar parțial forța gândului, pe când tăcerea îl valorifică plural. O lume tăcută (înțelept) ar deveni o lume de îngeri. „Este mai prudent să ne arătăm inteligența prin ceea ce tăcem, decât prin

ceea ce spunem”, era de părere A. Schopenhauer. Dacă în tăcere regăsim misterul, în vorbărie el se risipește în mare măsură. Știința de a tăcea, de a-i aștepta *prezența* nu e la îndemâna oricui. După o afirmație heideggeriană, se pare „că noi putem vorbi, dar limba poate totuși să tacă”. Până la Cuvânt mai sunt atâtea și atâtea cuvinte, dar și infinite tăceri. Esența finală a oricărei forme de scriere nu e decât tăcerea comunicativă, împărtășită. Dialogul care se înfiripă dincolo de sonoritatea și semnul material al cuvintelor. Acolo unde, pentru a spune mai mult, chiar și cuvintele trebuie să reziste tentației imediate a exprimării. La urma urmei, toate acestea nu sunt decât biete încercări de a surprinde ne-spusul, misterul. *The rest is silence...*

Opacități ale lumii de azi

IONUȚ MIHAI POPESCU¹

Abstract: *Opacities of Today's World.* The Enlightenment made the world more intelligible and became a mass movement, but it was, according to Kant, a personal challenge. Today, the Enlightenment is itself a disputed tradition, and Western society seems disoriented because, although it claims to have become a universal culture, it cannot integrate the otherness of other cultures; thus we wonder what the light of tomorrow's world looks like. The answer cannot be given in the light of today's world, but we have proposed a few "opaque" instances of today's world, situations that cannot be integrated with Enlightenment principles: public discourse coagulates ignoring the principle of truth, the political pole of society loses its importance, the boundary between public and private is relativized. When the boundary between living and non-living or between matter and spirit is also relativized, it is hardly possible to form a model of the world in another way than by changing or reconfiguring the visible traits from previous models.

Keywords: Enlightenment, modernity, religion, reason, world of tomorrow, soul.

1. Formularea problemei

Iluminismul a fost un fenomen complex, cu diferențe importante de la o țară la alta, totuși îl putem considera un singur fenomen general.

¹ Lector univ. dr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică (UBB), Departamentul Oradea, ionut.popescu@ubbcluj.ro.

Recunoașterea Rațiunii ca instanță universală este generalitatea ce include toate notele specifice, de la anticlericalismul virulent al Iluminismului francez, până la emanciparea socială și națională a Iluminismului transilvănean promovat de clerici, sub influența celui german. Luminile i-au schimbat pe oameni și lumea în care trăiau și lumea noastră este organizată în mare măsură după principiile iluministe. Rațiunea aducea lumina, descoperea legile naturii (fizice și sociale) și, în acord cu ele, elabora legile juridice.

După aproximativ trei secole, societatea occidentală pare din nou dezorientată pentru că, după ce a discreditat toate instanțele exterioare individului, nu mai găsește un principiu de solidaritate al comunității, pentru că rațiunea singură s-a dovedit a fi o sursă de violență și pentru că universalitatea clamată nu reușește să integreze specificul altor culturi. Pe de o parte, lumina Rațiunii a devenit orbitoare, pe de altă parte s-a dovedit neputincioasă față de abisul inconștientului și față de străfulgerările pasiunii, astfel încât este legitimă întrebarea *care este lumina lumii de mâine?*, care sunt realitățile lumii de mâine și principiile după care se va orienta? Pentru a ne apropia de răspuns, vom arăta câteva opacități ale lumii de azi, adică situații pe care nu le putem explica cu ajutorul principiilor după care considerăm că sunt organizate societățile occidentale.

1.1. Iluminismul ca proces pseudo-inițiativ și ca fenomen de masă

Ne vom raporta la Iluminism prin două texte scrise la peste două sute de ani unul de altul. Primul este răspunsul la întrebarea *Ce este Iluminismul?* scris de Kant în 1784², iar cel de-al doilea este textul unei conferințe rostite de Joseph Ratzinger în 2015.³ Primul a fost scris chiar în

² <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Quest-ce-que-les-Lumières-1784.pdf>, (consultat la 12.08.2021, traducerea citatelor ne aparține)

³ „Criza culturii” în Joseph Ratzinger, *Opere alese*, Biblioteca Apostrof și EFES, Cluj, 2001.

perioada de afirmare a Iluminismului și este relevant pentru spiritul fenomenului care va schimba lumea și pe care capacitatea de sinteză și de conceptualizare a lui Kant a reușit să-l exprime într-un singur text. Cel de-al doilea text arată conexiunea dintre Iluminism, creștinism și modernitate și, de asemenea, capătul de drum la care a ajuns Iluminismul.

Pentru Kant, Iluminismul nu este doar o perioadă istorică, ci o atitudine pe care fiecare om poate să o adopte la un moment dat, un proces în care individul este cuprins, dar pentru care totodată trebuie să opteze, indiferent de perioada istorică în care trăiește.

„Ce este Iluminismul? Ieșirea omului din minoratul său, de care el însuși este responsabil. Minorat, adică incapacitatea de a se folosi de intelectul său (capacitate de a gândi) fără îndrumarea altcuiva, minorat de care el însuși este responsabil, deoarece cauza lui nu ține de o lipsă a intelectului, ci de lipsa hotărârii și a curajului de a se folosi de intelect fără îndrumarea altcuiva. Sapere aude! Ai curajul să te folosești de propriul tău intelect, iată deviza Iluminismului.”⁴

Termenii *a avea curaj* și *deviză* indică mobilizarea la o luptă pe care trebuie să o ducă fiecare, chiar dacă numai câțiva reușesc, răspândind apoi „lumina” printre ceilalți. Îndemnul *Sapere aude* împarte oamenii în minoritatea ajunsă la majoratul gândirii și majoritatea rămasă la nivelul minoratului. Maturizarea este un proces plin de greutate (amintind de descrierea platoniciană a descoperirii luminii soarelui de către prizonierul din peșteră⁵) și admite o ipotetică luminare a unui public larg într-un viitor îndepărtat. Acest proces nu poate fi decât lent fiindcă revoluțiile în domeniu duc la despotisme ale prejudecăților deoarece mulțimea s-a deprins să își folosească libertatea doar după indicațiile „tutorilor”. Fie că este vorba de un ofițer sau de un preot, aceștia sunt cei care transmit celorlalți indicații de conduită, într-un exercițiu al rațiunii

⁴ <https://philosophie.cegepr.qc.ca/wp-content/documents/Quest-ce-que-les-Lumières-1784.pdf>.

⁵ Platon, *Republica*, 514a-520a.

pe care Kant îl numește privat, situație în care limitarea libertății rațiunii este acceptată:

„folosirea publică a rațiunii trebuie să fie întotdeauna liberă și doar ea poate să aducă iluminarea printre oameni, dar folosirea ei privată poate fi limitată în mod sever, fără ca acesta să împiedice în mod sensibil progresul [...] Înțeleg prin folosirea publică a rațiunii cea pe care o facem ca un savant în fața întregului său public care poate să citească. Numesc folosirea privată a rațiunii cea pe care avem dreptul să o facem într-un post civil sau într-o funcție care ne-a fost încredințată.”⁶

Rațiunea este folosită în mod privat atunci când scopurile ei sunt particulare, adică se referă la o parte a societății cum ar fi armata, Biserica sau orice altă organizație în serviciul căreia individul s-a angajat, renunțând astfel la o parte a suveranității sale. Însă fiecare om este atât o rotiță a unui astfel de mecanism, cât și un membru liber al comunității, calitate în care se folosește în mod public de rațiune, adică se raportează la binele comun și se supune normelor universale ale rațiunii, asemenea savantului.

Concepția kantiană asupra Iluminismului instituie o instanță de validare a discursului unui gânditor: societatea civilă universală, adică umanitatea, nu ca generalitate, ci ca mulțime a indivizilor, totalitatea publicului pe care îl are sau l-ar putea avea un opinent. Un astfel de discurs, deși se adresează publicului în general, presupune un public cultivat, pregătit să înțeleagă.

Apelul la validarea universală a rațiunii nu pretinde că există cu necesitate cineva care să judece sau să aprecieze, dar o premisă implicită a acestei instanțe este că, din comunitatea oamenilor, la rigoare, fac parte doar cei care-și folosesc rațiunea. Ceilalți sunt asemenea copiilor, care deși aparțin unei națiuni, nu sunt cetățeni decât după majorat. Pentru cei ce nu au ajuns la majorat există tutori, adică legi și conducători. Cel care își folosește singur rațiunea trebuie să se supună și el legilor statului, în calitate de cetățean al statului, de membru al unei comunități

⁶ *Ibid.*

determinate, dar în calitate de membru al comunității universale, de cetățean universal, el nu trebuie să urmeze decât legile rațiunii. Candidatul la majorat are nevoie de curaj nu pentru înfruntarea superiorilor sau a ordinii sociale, ci pentru înfruntarea propriei inerții, a dificultății de a gândi pe cont propriu sensul cuvintelor pe care le folosește.

Sapere aude! se adresează unui individ, nu unei societăți. Cum am văzut, Kant însuși avertizează împotriva impunerii acestui proces întregii societăți. A gândi pe cont propriu nu echivalează cu negarea autorității religioase, amenințarea pe care a simțit-o Biserica dinspre îndemnul kantian a fost generată pe de o parte de ideologizările la care s-a ajuns prin transformarea Iluminismului în proces de masă, insuficient asimilat, pe de altă parte de o mentalitate a Bisericii care asimila independența gândirii individuale cu negarea autorității ecleziale.

Atunci când vorbește despre majoratul gândirii, Kant spune că îi este greu unui om singur să facă acest lucru (*„Este, prin urmare, dificil ca fiecare individ să părăsească singur minoratul care i-a devenit natură”*), iar cei puțini care au făcut-o singuri îi pot ajuta pe ceilalți într-o măsură limitată (*„ca un public să se lumineze el însuși, intră în domeniul posibilului, [dar] ... nu poate ajunge decât în mod lent la lumini”*). Procesul se răspândește încet, prin radieră în jurul celor iluminați, nu se poate face printr-un ordin militar, nu se poate face nici sub forma unei reforme agrare deoarece, nepregătiți, oamenii nu ar ști ce să facă cu noua lor proprietate, livrându-se altor dependențe și prejudecăți, mai periculoase. Singura intervenție admisă a puterii în răspândirea luminilor este pentru asigurarea *„cele mai inofensive libertăți dintre cele care pot purta acest nume, libertatea [cetățenilor] de a-și folosi rațiunea în mod public.”*⁷

Intervenția Statului în favoarea societății civile era, în 1784, resimțită ca un pericol de către Biserica obișnuită să își îndeplinească misiunea cu puterea seculară ca aliat sau chiar subaltern. Apelul la

⁷ Ibid.

societatea civilă universală ca instanță ultimă a validării unui discurs reprezenta o amenințare redutabilă pentru Biserică deoarece plasa religia și credința în sfera particularului, *homo religiosus* devenea un caz particular al lui *homo rationalis*. Plasând credința în registrul privat, libertatea cerută de Iluminism bagateliza eliberarea promisă de religie. În timp, însă, Iluminismul a fost folosit de curente politice pentru a se legitima și s-a transformat în ideologii care au încercat să impună o emancipare forțată, pericolul asupra căruia avertizase Kant.

Reținem din definiția lui Kant că „iluminarea” este un proces individual și că aproape întotdeauna cei care și-l vor asuma vor rămâne o minoritate. Chiar dacă iluminarea tuturor este de dorit, Kant este conștient că va rămâne un deziderat utopic. Pentru Kant, iluminismul era o aventură personală, aproape inițiatică, statul poate doar să o favorizeze. Atunci când a fost aplicat ca politică de stat la mase, i s-a deformat spiritul. M. Horkheimer și Th. W. Adorno au scris în *Dialectica luminilor* încă în anii '40 ai secolului XX că aplicarea Iluminismului a transformat viziunea inițială asupra lumii, din pozitivă și emancipatoare într-o viziune negativă și dominatoare, însă nu din cauza unei proaste aplicări, ci din cauza unor contradicții interne⁸, însă această perspectivă consideră deja că Iluminismul este un fenomen de masă, contrar spiritului descris de Kant.

Textul cardinalului Ratzinger, ulterior papa Benedict al XVI-lea, este scris la peste 230 de ani după textul lui Kant, când efervescența începutului se consumase și speranțele iluministe se puteau contoriza în împliniri și dezamăgiri. Textul este o reflecție asupra situației creștinismului în societatea contemporană și asupra fundamentelor Europei în contextul refuzului Parlamentului European de a menționa creștinismul printre rădăcinile identității europene (în Preambulul

⁸ v. A. Marga, „Dialectica Iluminismului” în *Contemporanul* (<https://www.contemporanul.ro/eseu-publicistica/dialectica-iluminismului.html> consultat la data de 27.08.2021).

Constituției Europei), refuz motivat de universalitatea pe care cultura iluministă ar fi conferit-o identității europene contemporane și care ar face inutile referințele la influențele particulare ale unei rădăcini identitare. Însă această pretinsă universalitate este contrazisă de cazul Turciei care, în 2005, dorea să devină membră a Uniunii Europene, dar nu a devenit tocmai din cauza diferențelor care țin de rădăcini. Dacă identitatea europeană ar fi dată doar de o cultură universală și nu ar mai conta rădăcinile prin care s-a ajuns la ea, ar trebui ca Turcia seculară să poată adopta fără probleme această cultură universală și să intre în Uniunea Europeană, dar acest lucru nu s-a întâmplat tocmai din cauza elementelor specifice ale identității.

Cultura iluministă se bazează pe libertate, de unde decurg respectarea drepturilor omului, interzicerea discriminării și neutralitatea religioasă, dar aceste prevederi nu se aplică acolo unde condițiile socioculturale diferă de cele europene. În plus, această cultură nu este completă nici în spațiul cultural european⁹, fiindcă aici s-a impus doar o rațiune limitată la pozitivism. Această cultură

„se bazează pe o autolimitare a rațiunii pozitive, care este adecvată domeniului tehnic, dar care, dacă este generalizată, comportă, dimpotrivă, o amputare a omului. Rezultatul este că omul nu mai admite nicio altă instanță morală în afara calculelor sale și, după cum am văzut, însuși conceptul de libertate, care la început părea că se poate răspândi fără limite, duce, în cele din urmă, la distrugerea libertății înseși [...] Detașarea filosofiei Iluministe de rădăcinile sale duce în cele din urmă la dispensarea de om..”¹⁰.

Însă această cultură nu a apărut ca o problemă, ci ca o soluție. La începutul modernității se ajunsese la un conflict între Rațiune și Credință, din două motive. Primul motiv este o uitare de sine a creștinismului, își

⁹ Un dialog între Jürgen Habermas și Joseph Ratzinger despre posibilitatea statului liberal de a-și asigura funcționarea doar prin aderarea cetățenilor la unele principii politice, fără invocarea unor opțiuni prepolitice ale comunității, poate fi urmărit în J. Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării – despre rațiune și religie*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2005.

¹⁰ Ratzinger, *Scrieri alese*, EFES, Cluj-Napoca, 2011, p. 159.

uitase adevărata sa natură de religie a Logosului (= Rațiunea lumii) și a devenit ideologie sau tradiție. Neglijarea Rațiunii a fost problema pentru care Iluminismul a reprezentat o soluție, doar că rațiunea Iluminismului a fost una parțială. Proclamarea unei rațiuni incomplete drept rațiunea universală a fost al doilea motiv al conflictului dintre Rațiune și Credință, pentru că rațiunea iluministă excludea o rațiune care să includă și supranaturalul.

„Este credința un simplu refuz al Iluminismului și al modernității? Cu siguranță nu! De la origini creștinismul s-a înțeles pe sine ca religie a Logos-ului, ca religie secundată de rațiune. Creștinismul nu și-a identificat precursorii în primul rând în alte religii, ci în acel Iluminism filosofic care a eliberat calea de diversele tradiții pentru a căuta adevărul și a se întoarce spre bine, spre Dumnezeu unic care se află deasupra tuturor zeilor. [...] El [creștinismul] a proclamat întotdeauna oamenii, toți oamenii fără deosebire, drept creaturi ale lui Dumnezeu [...] În acest sens, Iluminismul este de origine creștină și nu este întâmplător că s-a născut tocmai și exclusiv în cadrul credinței creștine. Acolo unde creștinismul, împotriva naturii sale, a devenit, din păcate, tradiție și religie de stat. Deși filosofia, ca cercetare a raționalității noastre – chiar și a credinței noastre – a fost mereu apanajul creștinismului, vocea rațiunii se domesticise prea mult. A fost și a rămas meritul Iluminismului acela de a fi atras atenția din nou asupra acestor valori originare și de a-i fi redat rațiunii propria-i voce. [...] Creștinismul trebuie să-și amintească mereu că este religia Logos-ului. Este credința în *Creator Spiritus*, în Spiritul creator, de la care provine tot realul”¹¹.

Acest scurt fragment arată legătura dintre creștinism, Iluminism și modernitate: creștinismul a fost întotdeauna o religie a Rațiunii în lumina căreia cunoaștem lumea, dar de-a lungul timpului a devenit doar tradiție sau ideologie, și-a legat identitatea de forme organizare a societății și, când acestea au fost schimbate, s-a considerat el însuși amenințat fiindcă luase drept realitate o concepție temporară despre lume. Prin apelul la rațiune, modernitatea a adus o perspectivă nouă, una în care indivizii s-au regăsit și care, la început, le-a făcut lumea mai

¹¹ Ratzinger, *Scriseri alese*, EFES, Cluj-Napoca, 2011, 162-163.

inteligibilă, dar această rațiune era una limitată, astfel încât a devenit ea însăși una dintre opacitățile înțelegerii lumii.

Iluminismul căutase universalitatea care să depășească fragmentările confesiunilor religioase care, deși se revendicau de la același Absolut, se aflau în conflict, dar a afirmat și el o Rațiune parțială, o rațiune care lasă în afară multe zone ale existenței, o rațiune care este universală doar într-o zonă parțială a existenței (exclusea atât supranaturalul, cât și inconștientul), astfel că nu ne mai miră violențele, războaiele și totalitarismele secolului XX, căci, dacă ignori sau reprimi iraționalul și inconștientul, acestea se vor manifesta în forme violente. Inconștientul și iraționalul au fost opacități ale secolelor XVIII-XX, realități de nepătruns pentru lumina rațiunii pentru că rațiunea nu le recunoștea sau nu le accepta. Cu timpul, însă, și iraționalul și inconștientul au fost acceptate dincolo de cercul specialiștilor, la nivelul cultural comun.

Lumea este însă într-o permanentă reconfigurare, de aceea ne punem firesc întrebarea care sunt opacitățile lumii de azi, acele realități pe care nu le vedem pentru că absorb lumina rațiunii. Dificultatea societății occidentale de a găsi un principiu de solidaritate ne arată inadecvarea concepției pe care o avem despre ea¹² și credem că dificultățile pe care le are atât în a se defini pe sine, cât și în relația cu alte culturi și civilizații sunt determinate de această inadecvare.

1.2. Harta și teritoriul

Expresia „harta nu este teritoriul” este folosită pentru a arăta diferența dintre realitate și cunoașterea noastră despre realitate¹³. O

¹² Această dificultate este o consecință a adoptării liberalismului neutru, ceea ce constituie o contradicție internă, așa cum a arătat Charles Taylor în cap. 2 („Dezbaterea incoerentă”) din *Etica autenticității*, Idea Design & Print, Cluj, 2006. Dialogul dintre Habermas și Ratzinger menționat la nota 8 se referă de asemenea la principiul de organizare al societății.

¹³ Expresia aparține lui Alfred Kozybsky care a folosit-o în cartea cu același nume (*Une carte n'est pas le territoire: Prolégomènes aux systèmes non-aristotéliens et à la sémantique général*, L'Eclat, 1998) și este considerată de autor o primă premisă a sistemelor semantice aristotelice, o premisă conform căreia cuvintele sunt altceva decât lucrurile pe care le denumesc.

imagine a lumii apropiată de realitate poate să fie atât de convingătoare și atât de folosită, încât să nici nu mai sesizăm când nu mai corespunde realității. N. N. Taleb¹⁴ prezintă consecințele ignorării diferenței dintre realitate și imaginea pe care o avem despre ea, câteva caracteristici ale lumii contemporane ne arată că o mare parte din ce știam despre lume nu mai este valabil. Un exemplu este bine-cunoscuta teorie a matematicianului german J. F. C. Gauss care spune că probabilitatea apariției unor cazuri îndepărtate de deviația standard scade foarte mult pe măsură ce crește deviația (teoria e mai cunoscută sub numele de „clopotul lui Gauss”). Teoria rămâne valabilă în domeniile în care nu există diferențe foarte mari între valorile extreme și cea medie, dar lumea de azi este tot mai mult o lume a extremelor. De fapt, trăim în două lumi, Mediocristanul și Extremistanul¹⁵. Mediocristanul este lumea în care se aplică teoria lui Gauss, este lumea în care cel mai mare sau cel mai mic element au o influență neglijabilă asupra valorilor medii, cel mai înalt om sau cel mai scund om din lume, de exemplu, are o influență neglijabilă asupra înălțimii medii a oamenilor de pe Pământ. O astfel de lume este non-scalabilă¹⁶, o lume în care există o legătură direct proporțională între cauză și efect, între efort și rezultate. Natura este așa, la fel și lumea tradițională. Dacă arealul urșilor se reduce, urșii vor fi mai puțini, dacă un brutar vrea să crească producția, va trebui să crească numărul de ore lucrate și cantitatea de materie primă folosită. Tehnica a schimbat aceste raporturi. La început, i-a înlocuit pe cântăreți cu discuri de gramofon, apoi cu discuri compacte, după care a înlocuit și cd-urile cu înregistrările de pe internet, care nu mai au nevoie de suport fizic dedicat. La început, dacă voiai să asculți o oră de muzică, aveai nevoie ca un lăutar sau o orchestră să cânte o oră. Dacă voiai mai multe ore sau în mai multe locuri, aveai nevoie de mai multe orchestre. Înregistrările pe disc și gramofonul

¹⁴ N. N. Taleb, *Lebăda Neagră – impactul foarte puțin probabilului*, Curtea Veche, 2010.

¹⁵ *Ibidem*, cap. III.

¹⁶ Scalabilitatea este proprietatea unui sistem de a se comporta la fel la solicitări mult mai mari decât cele obișnuite, un sistem scalabil se comportă la fel indiferent de scala la care este solicitat.

au permis ca un singur concert să fie ascultat de foarte multe ori, rezultatul unei singure înregistrări (ascultarea concertului) poate fi mărit la aproape orice scală fără a modifica semnificativ datele de intrare (rămâne înregistrarea inițială, sunt necesare doar mai multe cd-uri). Răspândirea mediilor virtuale de socializare și de lucru a extins Extremistanul, trăim într-o lume în care legile din Mediocristan nu se mai aplică, astfel încât ar trebui să renunțăm la mare parte din schemele prin care cunoaștem lumea, chiar dacă aceasta înseamnă să recunoaștem că legități sociale valabile de mii de ani nu se mai aplică. Să rămânem la vechile legități ar fi ca și cum am încerca să aplicăm legile fizicii newtoniene în domeniul fizicii cuantice.

Nu vom propune un răspuns în lumina lumii de azi la întrebarea *care este lumina lumii de mâine?*, ci doar ne vom apropia de răspuns identificând anumite situații care nu pot fi încadrate în principiile lumii occidentale derivate din iluminism, situații care arată că lumea deja funcționează după alte reguli.¹⁷

2. Excepțiile care extind sau înlocuiesc o regulă

O cultură se poate defini în funcție de raportul între lege și excepție care o caracterizează.¹⁸ Noica identifică cinci astfel de raporturi: excepții care infirmă regula (între regulă și excepție este un raport de contradicție, este cazul mentalității totemice, al dogmaticii sau al civilizației tehnice actuale), excepții care o confirmă (în gramatică, de exemplu, declinările unor verbe nu fac decât să afirme regula față de care

¹⁷ Una dintre tacticile de cunoaștere în Extermistan este atenția față de învățătura pe care o transmit bătrânii, Bătrânii înțelepți înregistrează multe particularități și pot să transmită „dogme” (reguli pe care trebuie să le urmăm fără a le înțelege neapărat, ele diferă de *kerigma*, regulile pe care le înțelegem și al căror scop ne este clar), o cunoaștere a unor realități pe care nu le putem prinde încă în legi sau principii. Faptul că nu le găsim un sens nu înseamnă că ele nu-l au, ci este doar semnul ignoranței noastre (știm *ce*, dar nu știm nici *de ce*, nici *pentru ce*).

¹⁸ Constantin Noica, „Regula, excepția și nașterea culturilor” în *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993.

sunt excepție), excepții care o largesc (așa cum s-a întâmplat în trecerea de la fizica newtoniană la cea relativistă), excepții care o proclamă (în morală viața fiecărui om este o serie de excepții de la regula pe care o proclamă) și excepții care devin regula (geniul este exemplul dat de Noica, cel care era o excepție, va institui o regulă). Cultura europeană se definește prin acest ultim raport în care un individ excepțional redefinesc generalitățile și schimbă legile.¹⁹ Acest raport îi permite culturii europene să nu dispară atunci când totul se schimbă, ci să evolueze, să dea sau să găsească noi legi pentru diversitatea manifestărilor umane.

Creditarea discursurilor contrazise de fapte și disoluția puterii politice sunt exemple de manifestări care încalcă regulile după care se constituie lumea în care trăim, sunt excepții care arată în ce direcție se vor modifica legile lumii de mâine.

Adevărul este una dintre cele mai importante valori în funcție de care este organizată lumea noastră, adecvarea discursului la realitate este un principiu fără de care cu greu ne putem imagina cum am înțelege și cum am trăi în lume. Totuși, în anul 2018, dicționarul Oxford a declarat *post-adevărul* ca termen al anului. Termenul desemnează situația în care opinia publică se formează mai degrabă în funcție de emoțiile și de convingerile personale ale indivizilor decât în funcție de fapte²⁰ și a devenit cunoscut mai ales după ce a fost folosit pentru a explica diferența dintre sondaje și rezultat în cazul alegerilor prezidențiale din SUA din 2016 și al votului privind ieșirea Marii Britanii din Uniunea Europeană. Opiniile formate în funcție de emoții nu sunt o noutate, strategia eludării faptelor în stabilirea adevărului este mai veche, însă doar acum se

¹⁹ Acest raport între individ și lege este exprimat de Aristotel în *Politica*. Am argumentat în „Individualul și cele două tipuri de universal în *Politica* lui Aristotel” (V. Muscă, A. Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Aristotel*, Polirom, 2002. pp 241-256) că oamenii asemenea zeilor (echivalentul aristotelician al geniului) sunt legătura dintre domeniul spiritual și cel socio-politic, dintre hartă și teritoriu.

²⁰ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth> (consultat la 12.08.2017).

dovedește a fi o caracteristică a epocii, prin amploarea consecințelor și prin faptul că dezvoltarea ei nu-i anulează efectele. Altfel spus, oamenii acceptă în mod liber²¹ drept adevăr o teorie despre care știu că faptele o contrazic. Este adevărat că, în aceste situații, raportarea la aceste fapte nu este directă, ci mediată de presă sau de alte mijloace informative, vorbim de post-adevăr în situații precum aselenizarea astronautilor americani, atacul din 11 septembrie 2001, efectele fumatului asupra sănătății, motivele invadării Irakului în 2003, cauzele încălzirii globale, gravitatea pandemiei de covid sau eficiența vaccinurilor.

Prezența unui pol politic este unul dintre principiile organizării sociale. Monarhia sau republica, democrația sau tirania presupun fiecare o putere organizatoare a societății, o autoritate care enunță legile și urmărește respectarea lor. Această autoritate este erodată astăzi de capacitatea unor corporații de a evita regulile societății și de capacitatea cetățenilor de a se organiza singuri, dispensându-se de funcția statului de normare și de aplicare a normelor.

Cel mai important exemplu de erodare a funcțiilor statului credem că este apariția și dezvoltarea criptomonedelor, bani puși în circulație de firme în colaborare cu cetățenii. În 2009, a apărut prima criptomonedă, un bitcoin care valora 0,30 dolari americani; astăzi sunt peste 5000 de alte criptomonede, iar un bitcoin valorează peste 45.000 de dolari americani, în primul semestru din 2021 s-au făcut peste 400.000 de tranzacții numai cu bitcoin, în 2021 capitalizarea bitcoinului pe burse era de aproape 900 de miliarde USD și reprezenta aproape 42% din valoarea tuturor criptomonedelor.²² Încrederea cetățenilor în aceste monede este atât de mare, încât le acceptă ca mijloc de schimb chiar dacă nu sunt garantate de niciun stat (cu ajutorul acestor monede pot fi cumpărate aproape toate

²¹ Ideologia ține loc de adevăr și în societățile totalitare, însă aici oamenii o acceptă din cauza forței cu care este impusă, nu prin propria alegere. Françoise Thom arată în *Limba de lemn* (Humanitas, București, 1993) cum un stat totalitar poate impune o realitate alternativă cu ajutorul discursului, dar acolo oamenii sunt prizonierii discursului oficial.

²² <https://techjury.net/blog/cryptocurrency-statistics/> consultat la 10 dec. 2021.

lucrurile, de la pizza la autoturisme și pot fi schimbate oricând în valutele diferitelor state).

Realitatea virtuală creează noi tipuri de legături între oameni, legături de care cel mai adesea nici nu ne dăm seama. Prin folosirea unor servicii de internet precum cele oferite de Google (email, orientare în direct pe hărți online, partajarea conținutului video pe youtube) sau platforme de socializare precum Facebook, nu se realizează doar o relație a câștigului reciproc (utilizatorii sunt beneficiarii unor servicii care altfel ar costa foarte mult, iar firmele obțin gratuit informații despre nevoile noastre care altfel ar fi foarte costisitoare), ci se reconfigurează spațiul public și se redefinesc conceptul asupra proprietății, ceea ce face necesară înnoirea reglementărilor sociale bazate acum pe proprietatea privată și separarea strictă a spațiului public de cel privat.

Funcționarea societăților occidentale a dus la relativizarea adevărului, la restrângerea rolului puterii politice în societate și la o graniță tot mai vagă între public și privat, dar fiecare dintre acestea sunt deocamdată opacități pe care principiile ei constitutive nu le poate lumina. În această situație, sunt posibile trei căi de evitare a opacităților: abandonarea modului de viață care a dus la apariția lor, colapsul societății sau transformarea ei astfel încât excepția să devină regula.²³ O întrebare legitimă este: *în ce măsură putem să vorbim de transformare (și nu de colaps) dacă se modifică principiile constitutive?*

Concluzii

Extremistanul este tot mai prezent în lumea de azi, astfel încât „harta” ei ar trebui refăcută, dar o caracteristică a Extremistanului este că orice caz particular poate deveni excepțional, o excepție de la regulă,

²³ Uniunea Europeană și chiar Statele Unite nu au putut gestiona deschiderile pe care le-au avut spre alte culturi și civilizații decât prin ridicarea unor ziduri (fizice sau legislative), ceea ce anunță declinul lor (A. Buzalic, *Crepusculul civilizațiilor – metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, PUC, 2017, p. 26 și urm.).

astfel încât „hărțile” devin inutilizabile. Concepția generală despre lume și viață este însă o nevoie fundamentală a omului și, pentru civilizația occidentală, fundamentată pe distincția dintre spirit și materie sau, în termeni platonicieni, dintre lumea Ideilor și lumea realităților concrete. Acolo, în lumea ideală, se află harta lumii, prototipul nealterat, pe când aici, în lumea concretă, intervine accidentul (hazardul), astfel încât pentru a evita accidentele, ar trebui să respectăm cât mai bine imaginea ideală. Atunci când metodologia științelor experimentale a impus un nou standard în cunoaștere și lumea spirituală a fost discreditată, concepția generală despre lume și viață a fost furnizată de diferitele științe. Ele declarau că oferă o imagine obiectivă a realității, însă ideile științei depind de idealurile omului de știință și de alți factori externi actului de cunoaștere,²⁴ astfel încât s-a ajuns la o concurență a concepțiilor despre lume și viață. Acest lucru este valabil pentru fizică (undele radio, vidul, cuantele de energie sau găurile negre sunt subiecte asupra cărora fizica a avut teorii explicative concurente) și cu atât mai mult pentru științele socio-umane (felurile diferite în care este înțeles omul ilustrează cel mai bine concurența acestor teorii, eugenia, eutanasia și teoriile rasiale din prima jumătate a sec. XX au fost justificate științific, iar în prezent se revendică în egală măsură de la știința teorii contrare despre elementele identității personale). Unele teorii pun în discuție chiar legătura dintre viață și biologie, fizicianul și futurologul Max Tegmark consideră inteligența artificială o formă de viață mai evoluată decât cea reprezentată de oameni, întrucât are posibilitatea să-și reconfigureze atât corpul, cât și mintea.²⁵

Lumea de mâine poate fi mai transparentă dacă ar regândi separarea dintre spirit și materie, dacă nu ar mai fi atât de radicală sau dacă ar înțelege felul în care se articulează spiritul și materia.

²⁴ Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Humanitas, 1998, p. 21.

²⁵ Max Tegmark, *Viața 3.0 – Omul în epoca inteligenței artificiale*, Humanitas, București, 2019, p. 49.

Excepționalul și-ar găsi o nouă regulă și ceea ce numim azi hazard s-ar dezvălui ca o consecință previzibilă a acțiunilor noastre. Miracolul întâlnirii spiritului cu materia îl întâlnim la fiecare ființă, în mod deosebit la om, dar trecem destul de repede peste aceasta. Științele ne spun foarte multe despre univers, despre mintea și psihicul omului, îi poate găsi chiar înlocuitor pentru fiecare parte a trupului, dar nu poate spune nimic despre suflet. Deși se vorbește mult, știm prea puține despre el pentru că nu putem avea o știință despre suflet, așa cum avem despre cosmos, despre roci sau despre psihic. De fapt, nici despre om nu putem spune că avem o știință fiindcă o știință care s-ar pretinde a omului ar trebui să aibă o definiție a omului și a umanității, ceea ce încă nu există. În *Ființă și timp*, Heidegger încerca să dea seama despre om în general, despre omul tuturor locurilor și tuturor timpurilor, omul raportat la Ființă, dar ignora o situație definitorie pentru om, aceea că este și supus, și liber față de legile naturii. Mircea Eliade observa că Heidegger vorbește, de fapt, doar despre omul occidental, limitat, și nu explică experiențele unor yoghini sau șamani care sfidează cu totul legile fizicii (bilocație, incombustie)²⁶.

Atenția față de suflet, un fel de știință a sufletului care să ne arate legăturile dintre spirit și materie ar face lumea mai inteligibilă. Modernitatea nu a dezvoltat iluminismul asimilat personal prin efort și înfruntarea riscurilor pe care le aduce adevărul, ci unul răspândit prin revoluție și legislație, transformat în ideologie. Știința și tehnica ne promet inteligența artificială, nemurirea tehnologică sau salvarea umanității prin transumanism. Cel mai probabil, acestea se vor impune și o cunoaștere a sufletului va fi ignorată așa cum a fost ignorat avertismentul kantian de a nu forța iluminarea tuturor, iar cunoașterea sufletului va rămâne ca o promisiune care să facă inteligibilă o lume în care nu mai este diferență între natural și artificial, între născut și fabricat.

²⁶ Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, Humanitas, București, 2006, p. 137.

Nevoia de lumini astăzi. Tratatamentul cu lumină pentru însănătoșirea lumii

CARMEN POTRA

Abstract: *The Need for Lights Today. Light Treatment for Healing the World.* The times that humankind is going through are marked by multiple crises: political, social, financial, economic, agricultural, ecological. Affected by these crises, man are trying to find solutions to alleviate them, but this is a painstaking and long-lasting task. The imbalances that bad to these mishappenings are regarded as coming from the outside, but the real causes of human problems are coming from within the real crisis stems from the human ethical standpoint. The postmodern man is less thoughtful towards his fellow being, has lost empathy and meaning of justice. He is living a life devoid of meaning, since it is not in accordance with his dignity, he is sad and unhappy because he has lost the ability to love. Are these symptoms of an illness? Most definitely, and humankind is deeply affected by it! Quick recovery measurements are being required. In order to heal, man must intervene he is at the same time the one affected and the solution to this problem. He is awarded of the fact that in order to have a future, he must become a better version of himself, he must make changes to the care. A moral human construction stands for a good, righteous, responsible and educated man, and a world that lives up to his standards!

Keywords: crisis, ethics, enlightened people, healing, future.

Introducere

În limbajul cotidian cuvântul *criză* este actual și des întâlnit: se anunță o criză financiară, se vorbește de una agricolă, cu repercusiuni

serioase ce pot genera criză economică și socială. Suntem într-o criză medicală dată de o pandemie, avem criză politică, trecem și printr-o criză religioasă, dar și una ecologică. În fața acestor provocări și probleme se cer remedii urgente și eficace, deci se caută soluții, pornind de la cauzele declanșatoare. Cu toate că se constată deficiențe și dezechilibre în fiecare domeniu afectat și momentul declanșator este dificil de precizat, există un numitor comun: omul. De aceea, crizele multiple sunt de fapt una singură: o criză umană, morală!

În contextul general al crizei, omul este parte a problemei, totodată este cauză, dar și soluție, sau elementul care poate găsi tratamentul care asigură vindecarea. Urgența și gravitatea stării actuale reclamă găsirea unui remediu rapid și eficient, însă criza, similar cu o boală, are cauze și tratament și, de aceea, este de dorit a alege tratamentul etiologic, adică al cauzei. Asimilând criza cu o boală și umanitatea afectată cu un organism bolnav, se poate iniția vindecarea doar dacă se recunoaște existența bolii, se dorește însănătoșirea, se acceptă și se asumă tratamentul. Constatarea medicilor antici este și astăzi valabilă: pentru a începe vindecarea , bolnavul trebuie să fie de acord să renunțe la ceea ce l-a îmbolnăvit!

Remediile sunt multiple, fiecare având avantaje și dezavantaje, dar niciuna nu se dovedește a fi soluția miraculoasă, care vindecă instantaneu. Experiența umană ne arată rolul educației în formarea oamenilor buni, morali, doar că procesul de formare presupune timp. Postmodernitatea trăiește într-o epocă a vitezei și suferă de lipsa acută de timp, de aceea se vrea descoperirea unor căi mai scurte, care să ducă la efectele dorite. Pentru omul afectat și îmbolnăvit de aceste crize perpetue încercarea de a rezolva problemele poate însemna o întoarcere în trecut, în acele vremuri bune când nu se prefigurau dezechilibre, când existența era armonioasă, sau cel puțin nu la fel de haotică precum cea din prezent. O altă cale de ieșire din criză poate fi o încercare de „evadare” în viitor, cu speranța că se va ivi o soluție salvatoare, că *ceva* sau *cineva* va aplană situația de criză.

Azi, pentru a depăși situații grele și dezechilibre cu efecte catastrofale pentru omenire, avem nevoie de oameni-lumină! Locatar și administrator al unei lumi suferinde, omul este inevitabil contaminat: el este bolnav și trebuie să știe că umanitatea poate viețui doar dacă el se trezește și găsește modalitățile de a combate crizele care-l amenință, dacă se angajează responsabil într-un program susținut de însănătoșire și dacă își orientează toate puterile și capacitățile în procesul complex și necesar de vindecare, ce este o transformare, în primul rând, proprie!

Oamenii-lumină sunt printre noi, se recunosc prin ceea ce sunt și prin ceea ce fac! Omul lumină nu este dar poate deveni oricare om! Este persoana care gândește limpede și simte, care are o educație solidă, bazată pe principii morale, care este ancorat în existență cu mintea și inima, care în orice acțiune ia decizia morală, care perseverează în bine și nu negociază principii.

O boală, cauzele și simptomele ei...

Realizând o radiografie a ultimelor decenii, voci autorizate – specialiștii din diverse domenii ale științei – atenționează că ne situăm într-o perioadă de mari și neașteptate transformări, care, pe lângă ajutorul imens pe care-l aduc ființei umane, creează o stare de criză. Poate că simțim criza economică mai acut, dar există una financiară și medicală care ne afectează zilnic; percepem dezechilibre ecologice, de care suntem fiecare responsabili, dar și o schimbare a modalităților de relaționare între noi. Evoluția științelor cu schimbările profunde pe care le presupune ne fascinează, dar ne și îngrijorează! Umanitatea, cu toate mijloacele de care dispune în prezent, ar trebui să fie fericită și să se simtă bine, însă se percepe, pe zi ce trece, tot mai nefericită și mai bolnavă. Umanitatea este bolnavă, omul este bolnav! Împrumutând termenii medicali pentru a explica o situație de fapt, se poate afirma că dezechilibrele din viața omului sunt simptome ale unei maladii deja declanșate. Definind starea

de boală, medicina spune că este o perturbare a bunei funcțiuni ale tuturor organelor și sistemelor care alcătuiesc organismul uman. De asemenea, ea recunoaște starea de sănătate ca fiind funcționarea optimă a tuturor componentelor – somatic, psihic și spiritual – concomitent și în legătură permanentă unele cu celelalte. Nu se poate vorbi despre boala unui organ, fără ca acesta să fie văzut în corelație cu întregul, a cărui parte este. Nu este boala corpului sau a minții, este afectarea întregului: nu ficatul sau inima sunt în suferință, ci întregul compus uman, omul în întregime este afectat. Rămânând în registrul medical, trebuie menționat un aspect esențial: organismul uman, prin structura sa, are posibilitatea de a face față multiplelor agresiuni, menținând homeostazia – acel echilibru normal și necesar pentru ca totul să funcționeze la parametri optimi, fără sincope – prin capacitățile sale de apărare și neutralizare a anumitor agenți patogeni, fără a se declanșa starea de boală. Prezența simptomelor este modalitatea de exprimare a organismului că există o problemă pe care nu o poate rezolva fără ajutor. Iată de ce simptomele au o relevanță deosebită: ele sunt avertismentele unui dezechilibru, atenționările de pericol și semnele de neignorare pentru gestionarea cu succes a maladiei.

Ceea ce se prezintă ca o multitudine de crize este ca un fel de vârf al icebergului: de fapt, este o singură criză, una majoră, cea umană, morală. Sondarea cu responsabilitate a originilor crizei, scoate la iveală rădăcinile ei, cauzele intime. Termenii utilizați – economic, financiar, politic, social, alimentar, medical, ecologic-, rămân doar *niște cuvinte* care exprimă *niște simptome*, efectele de lungă sau scurtă durată ale unor dereglări. În spatele acestor stări se găsește omul, care prin acțiunile sau omisiunile sale, clădește trainic sau dărâamă. Fiecare acțiune a sa – în perspectivă morală – se constituie o piesă importantă a unui angrenaj complex și minunat care îi va aduce starea de bine și fericire pe care le dorește. Libertatea și voința îi dau posibilitatea să construiască, să adune, să stăpânească, să-i fie bine, să fie mulțumit. În acest caz, de ce nu este

fericit, când doar el singur este artizanul propriei fericiri? De ce multitudinea de facilități pe care știința i le oferă nu îi sunt suficiente a-i asigura starea de bine? Totuși, ceva lipsește! Dacă totul în jur este funcțional și în concordanță cu nevoile umane, sursa nemulțumirii trebuie căutată în altă parte, și anume, în chiar interioritatea sa. Dacă descoperim dezechilibre majore, disfuncționalități curente sau simptome îngrijorătoare și concluzionăm că lumea este bolnavă, trebuie să înțelegem un adevăr dureros: că omul este bolnav!

Vorbind despre multiplele crize cu care se confruntă azi omenirea și despre nevoia de însănătoșire, Frederic Lenoir spunea că suntem afectați de nenumărate rele, că trecem simultan prin crize multiple, care „se constituie în sistem”¹. Drept urmare, crizele nu pot fi abordate izolat, separate unele de altele, dată fiind legătura dintre ele, și nu pot fi depășite decât dacă sunt căutate și cunoscute cauzele profunde și complexe. Analiza sa este una amplă: sector după sector, dar și o privire transversală, pentru a înțelege care este numitorul comun al acestor crize sectoriale. Fără a ignora problemele economice, financiare, medicale, ecologice, agricole, de mediu, ne oprim spre a analiza realitatea crizei umane, deoarece este deja conturată și o criză psihologică și identitară, a sensului, a valorilor și a conviețuirii.

Într-o avalanșă de neoprit de probleme și disfuncționalități, numitorul comun este omul, cu acțiunile sau omisiunile sale. El se află în situația ingrată de cauză și, totodată, este parte a problemelor, dar, din fericire, tot la el se află și vindecarea. Omul, din nevoia și dorința de a fi fericit, s-a lansat cu frenezie pe un drum complex și complicat: a preluat tot ce i-a oferit tehnica și științele, dar de multe ori fără discernământ, uitând că toate îi sunt îngăduite, dar nu toate îi sunt de folos.

Începutul crizei umane poate fi momentul în care omul și-a limitat singur orizontul, a renunțat la dimensiunea sa verticală, alegând să trăiască doar în conformitate cu materia care este, a decis să nu-și urmeze

¹ F. LENOIR, *Însănătoșirea lumii*, trad. A.A. Motyka, Sapientia, Iași 2014, 12.

calea care-l dezvoltă plenar, integral și a optat pentru supraviețuire. Dacă azi este obosit și bolnav este pentru că s-a dezbrăcat de dimensiunea sa evanghelică, a uitat să privească spre cer și a devenit dezorientat, deoarece nu știe că poartă în sine explicația pentru criza în care se află. Starea în care se află azi „provine din ruptura unității omului, a existenței sale complexe și armonioase, a condițiilor sale proprii de existență și manifestare”². Trăirea preponderent pe plan exterior, material a deplasat centrul vieții sale, a dus la marginalizarea vieții interioare, la nesocotirea energiei sale creatoare, a spontaneității și puterii de împlinire a rosturilor superioare³.

Este omul rău? De ce nu poate fi mai bun? Ce este de făcut pentru ameliorarea condiției sale morale? Se observă cu ușurință că omul postmodern este zugrăvit în culori sumbre: este efectul unei priviri parțiale dintr-o perspectivă exterioară, fizică, materială, care ignoră dimensiunea sa spirituală. Mergând cu analiza mult mai profund, E. Bernea ne expune un fel de parcurs al omului care-și ignoră interioritatea, și este de părere că, închizându-și căile spiritului, „omul-idee, trecând prin omul-funcțiune, a devenit omul-instrument, omul-lucru, care marchează spectacolul cel mai trist al istoriei spirituale”⁴. Omul, ca persoană, a fost supus uniformizării, a fost depersonalizat, iar *știința creșterii* oamenilor moderni a urmat calea și sensul condiției contemporane și „a căutat să satisfacă nevoile creării unui om după chipul și asemănarea societății”⁵. Pentru că societatea a transformat egalitatea de drept în egalitate de fapt, s-a confecționat un om-standard, inegal și asimetric, care nu va fi capabil să se dezvolte armonios, atâta vreme cât este privat de condiții morale proprii, sau îi este ciuntită libertatea și este rupt de Creator.

² E. BERNEA, *Criza lumii moderne*, Predania, Suceava 2011, 49.

³ Cf. *Ibid.*, 51-51.

⁴ *Ibid.*, 52.

⁵ *Idem.*

Criza umană poartă pecetea dezechilibrelor sale interioare. Aplecarea spre exterior, preocuparea sporită spre material, insistența cu care dorește să posede, tendința spre violență, lipsa de experiență în a da sens superior activităților sale, inexistența unei ordini spirituale și a normelor morale, au redus omul la un luptător într-o bătălie permanentă, sterilă și inumană. În aceste condiții, nu este de mirare că se simte obosit de o luptă fără sfârșit, că este judecat și privit ca un obiect, sau că suferă⁶. Cu toate că este o persoană, adică om în relație cu Creatorul său și cu ceilalți, că posedă atributele dăruite lui prin creație – demnitate, conștiință, scop supranatural al vieții, un univers moral care să-i ghideze acțiunile-, el nu trăiește în conformitate cu natura sa. Nesocotirea dimensiunii sale spirituale nu-l va face nici mai bun, nici mai fericit, pentru că nu se situează pe locul cuvenit.

Un tratament...

Constatarea răului în viața umană și acceptarea existenței sale obligă la mobilizare în vederea găsirii și aplicării tratamentului de însănătoșire. Dictonul hipocratic – înainte de a începe tratamentul este necesar a te asigura că pacientul este dispus să renunțe la ceea ce l-a îmbolnăvit – este valabil nu doar în medicină. Medicamentul este un ajutor în procesul de vindecare, dar nu este suficient singur, implicarea personală fiind condiția necesară inițierii procesului de vindecare. Însănătoșirea nu este un moment, ci un proces, mai lung sau mai scurt, proporțional cu întinderea și durata dezechilibrelor care au dus la apariția bolii. Desigur, vorbim despre un moment în care are loc debutul procesului de însănătoșire, însă trebuie subliniat faptul că acela este rezultatul unui demers complex de recunoaștere a bolii, de depistare a cauzelor, de acceptare și asumare a vindecării.

⁶ Cf. *Ibid.*, 60-61.

Fiind vorba despre ființa umană, demersul este oarecum atipic, bolnavul, vindecătorul și tratamentul regăsindu-se în aceeași persoană. În cazul stării de boală, capacitățile și dotările sale se mobilizează, pentru că se presupune că sunt angrenate într-un proces de reformare major. Rațiunea, înțelegerea și discernământul împreună cu conștiința vor realiza un travaliu serios și onest, pentru ca apoi, să miște voința înspre acțiunea corectă; se realizează astfel un parcurs similar cu cel al persoanei bolnave căreia îi este devoalată prezența unei boli organice.

Preocuparea pentru construirea unui om mai bun nu este exclusiv grija eticienilor, teologilor sau a educatorilor. Ultimele decenii ne-au demonstrat că știința este preocupată în egală măsură cu alte specialități de căutarea modalităților de bio-ameliorare⁷ umană. Nu este vorba doar despre ameliorarea calităților native ale organismului uman, de găsirea modalităților optime de sporire a capacităților fizice și psihice ale omului, ci de o îmbunătățire a laturii morale a omului. Altfel spus, se dorește nu doar un om mai performant din punct de vedere fizic sau psihic, ci unul mai bun, mai moral. De câteva decenii, voci autorizate ale științei moderne afirmă nevoia de a face eforturi în găsirea și aplicarea unei modalități eficiente – dar și sigure și, mai ales, rapide – de a crea un om bun. Analiza efectelor pe care progresul tehnologic l-a avut în viața oamenilor, începând mai ales în secolul trecut, a dus la concluzia că îmbunătățirea extraordinară a calității vieții a pus la dispoziția omului o putere mereu crescândă, sursă de ajutor zilnic, în toate activitățile pe care le întreprinde, care se poate exacerba și ajunge să sperie, prin întrevederea riscului enorm de a crea prejudicii. Astfel, alături de componenta benefică, tehnologia are o latură întunecată, responsabilă de crearea unor situații inedite, necunoscute și greu de rezolvat. Așadar, larga gamă de instrumente pusă la dispoziție de către știință, poate fi folosită nu doar în direcția binelui comun, ci și în direcție opusă, de a face

⁷ Cf. I. PERSSON, J. SĂVULESCU, *Neadaptați pentru viitor: nevoia de bio-ameliorare morală*, trad. V. Mureșan, ALL, București 2014.

...mai puțin bine! Posibilitatea de a folosi roadele tehnicii în scopuri mai puțin onorabile poate fi presupusă, fiind un fel de *risc asumat*, și nu poate fi exclusă în întregime, deoarece calitățile morale umane nu s-au dezvoltat în ritmul tehnicii, omul fiind marcat de limitările sale – lăcomie, răutate, invidie, dorința de putere, egoism sau dispoziția spre violență⁸. Tehnicizarea vieții a transformat omul: în exterior are la dispoziție instrumente și modalități multiple care-i facilitează acțiunile, pe când, în interiorul său, se descoperă sărac în ceea ce privește altruismul și simțul dreptății⁹.

Nevoia de oameni buni, adică morali, este stringentă. Științele – și cercetători deopotrivă – își pun la dispoziție mijloacele și capacitățile specifice pentru a veni în ajutor, fiind convinse de prezența răului și urgența aplicării remediului acolo unde se constată diminuarea până la dispariție a altruismului și a simțului dreptății în om. Așadar, societatea umană și-a pierdut reputația de *bună*, pentru că dispozițiile morale ale membrilor săi au suferit pervertiri, iar calitățile morale actuale sunt insuficient sau viciat exersate.

Cu toate că sunt de acord că fiecare nouă generație trebuie să treacă printr-o instrucție morală intensă, o seamă de specialiști sunt în căutare de soluții imediate: ei recunosc rolul metodelor tradiționale ale educației morale, dar acestea au neajunsul că...durează, or noi avem nevoie de metode cu efecte imediate! Educația tradițională presupune cunoașterea doctrinelor morale și internalizarea lor până la nivelul la care reglementează acțiunile și reacțiile morale¹⁰, însă acum se dorește accelerarea procesului prin „metodele pe care explorarea științifică a fundamentelor genetice și neurobiologice ale comportamentului nostru ar putea să ni le ofere”¹¹. Exemple posibile de bio-ameliorare morală –

⁸ *Ibid.*, 8.

⁹ *Ibid.*, 185.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 183.

¹¹ *Ibid.*, 184.

adică ameliorare morală realizată cu ajutorul acestor mijloace – ar fi tratamentul medicamentos și ingineria genetică¹².

Susținătorii acestor metode afirmă că deoarece dispozițiile noastre morale au o bază biologică sunt deschise –în principiu – manipulării prin intermediul tehnicilor biomedicale și asupra a două dintre ele trebuie intervenit, „simpatia/altruismul și simțul dreptății fiind indispensabile pentru a fi în întregime morali”¹³. Încercarea de a stimula comportamentul sau de a induce anumite reacții dezirabile, care să se constituie într-un parcurs moral, nu a rămas doar la stadiul de idee. Cercetări recente au arătat că stimularea și menținerea unui nivel ridicat al hormonului și neurotransmițătorului numit oxitocină¹⁴ ar avea un rol în favorizarea sau menținerea atitudinilor binevoitoare, de încredere, de atenție sporită, simpatie. Efecte similare ar avea și alte medicamente, folosite pe scară largă, cum ar fi pilula contraceptivă combinată, utilizată de milioane de femei în lume, glucocorticoizii, folosiți la tratamentul astmului, dar și inhibitorii selectivi ai recaptării serotoninei (ISRS), prescriși în cazurile de depresie, anxietate și comportament obsesiv-compulsiv, care ar fi responsabile de sporirea secreției de oxitocină¹⁵.

Susținătorii bioameliorării morale sunt de părere că instrucția singură nu poate realiza un om moral, deoarece nu asigură o motivație suficient de puternică și durabilă care să depășească impulsurile și înclinațiile egoiste ale omului¹⁶. A cunoaște binele nu te face mai moral, competența morală, spun ei, este mai degrabă asemănătoare cu competența artistică, neexistând posibilitatea de a o transmite următoarei

¹² A se vedea pe larg păreri pro bio-ameliorare: Allen BUCHANAN, *Beyond Humanity?*, Oxford University Press, Oxford 2010.

¹³ I. PERSSON, J. SĂVULESCU, *Neadaptați, op.cit.*, 186.

¹⁴ Oxitocina este un hormon și neurotransmițător cu rol în facilitarea nașterii și alăptării, responsabil de grija maternă, legătura dintre parteneri, atitudini pro-sociale, încredere, simpatie sau generozitate. Cf. T.R. INSEL, R. D. FERNALD, „How the Brain Processes Social Information: Searching for the Social Brain”, *Annual Review of Neuroscience* 27 (2004) 697-722.

¹⁵ Cf. I. PERSSON, J. SĂVULESCU, *Neadaptați, op.cit.*, 203, 206.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 201.

generații, precum cea matematică, de exemplu¹⁷. Posibil să aibă dreptate, dar omit, și de această dată, o parte esențială a răspunsului: cea educațională.

Desigur, îi putem crede, dar nu putem să nu ne întrebăm: oare ce ar spune Platon despre aceste idei? Ce s-a întâmplat cu omenirea că nu mai recunoaște înțelepciunea dată de cunoaștere și virtute pe care ne-o făcea cunoscută filosoful antic? După mai bine de două milenii, geniul grec impresionează –sau intrigă?–când ne transmite convingerea sa că cel ce posedă cunoaștere nu va putea alege niciodată răul, cu bună știință¹⁸, că înțelepciunea presupune responsabilitate, aceasta din urmă fiind catalizatorul și condiția necesară înfăptuirii acțiunii morale. Tot ea este responsabilă de alegerea corectă și face posibilă selecția lucrurilor de valoare „dintr-un amestec de sărăcie și bogăție, noblețe și slăbiciune, onoruri și demnități publice, învățătură, neștiință, dreptate, nedreptate, adevăr, minciună, fals sau virtute”¹⁹. Omul lui Platon nu se naște înțelept și virtuos, dar devine, face toate eforturile pentru a atinge acest scop, deoarece este educat în această direcție: știe că drumul fericirii și al binelui său trece obligatoriu prin ...educație! Instrucția este o acțiune cu efecte benefice și de durată, iar binele pe care-l dorește în viața sa nu este o dorință egoistă, nu e o posesiune proprie, ci aceeași responsabilitate îl obligă a se revărsa pe sine asupra celorlalți, fiind parte a întregului. Dacă binele realizat nu contaminează și alte vieți, însăși propria existență rămâne incompletă. Toate acestea înseamnă om bun, viață bună, dar nu un om bun solitar, ci împreună cu ceilalți. În concluzie, omul moral este o construcție și o cale, implicare și consecvență pe toată durata vieții sale, nu doar un *subiect* care își administrează conștiincios tratamentul!

Rămâne întrebarea: cum sau cine ne face mai buni? Dacă știința și filosofia ne-au arătat căile specifice, oare am epuizat alternativele?

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 202.

¹⁸ Cf. PLATON, *Menon*, 77d-e, în: PLATON, *Dialoguri*, trad. C. Papacostea, Univers Enciclopedic Gold, București 2015.

¹⁹ C. POTRA, *Eutanasia: alegere morală sau imorală?*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2021, 58.

Considerăm că nu putem vorbi despre o singură metodă care să ne transforme instantaneu în orice altceva dorim la un moment dat. A fi mai buni, mai morali, a face lucruri bune semenilor, a fi deschiși spre ajutor și grijă sunt alegeri și decizii proprii, rezultat al activității rațiunii, cunoașterii, inteligenței, conștiinței, discernământului și alegerii fiecăruia. Omul este o persoană unică prin originea și prin scopul său supranatural: a fost creat de către Dumnezeu pentru Sine, pentru a rămâne în prezența Sa, pentru a-L cunoaște și iubi (CBC, 1721)²⁰. Destinul său este unul măreț iar calea sa este cea a iubirii, drum pe care este asistat în permanență de Creator, care i-a pus în minte și în inimă iubirea și adevărul, realitate care nu părăsește ființa umană niciodată (CiV, 1)²¹. Având la dispoziție aceste daruri, el urmează calea cea bună, împlinind legea lui Dumnezeu cu iubire.

Ce ne poate face mai buni? Îndrăznim să afirmăm că iubirea dată de credință! Experimentând iubirea, omul *este*, adică are un prezent, și *devine*, adică are un viitor, pentru că dragostea este lumină, adevăr, bucurie, pace, împlinire, înțelegere, creștere, binele. În aceste condiții, criza , care înseamnă irosire, regres, poate deveni începutul unei noi cuceriri, o luminare a ființei morale²² , deoarece credința în Dumnezeu este cea mai mare experiență a omului, care cere dilatarea la maximum a ființei noastre interioare, dând stabilitate și sens vieții lăuntrice²³.

Soluțiile pe care le oferă știința pot fi considerate de domeniul science-fiction-ului. Tratamentele medicamentoase sau ingineria genetică par să fie alternativa la educație. În fața soluțiilor oferite de științe, rațiunea, conștiința și discernământul umane sunt puse la încercare. Suntem nevoiți a formula o opinie și a lua o decizie: acceptăm fără rezerve, respingem sau acceptăm parțial? Variantele care ne pot

²⁰ Cf. ***Catehismul Bisericii Catolice, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București 1993.

²¹ Cf. BENEDICT AL XVI-LEA, *Caritas in veritate*, trad. M. Pătrașcu, Presa Bună, Iași 2009.

²² Cf. E. BERNEA, *Îndemn la simplitate*, Predania, Suceava 2014,52.

²³ Cf. *Ibid.*, 53.

transforma în oameni mai buni, mai morali, ridică tocmai întrebări ...de ordin moral! Administrarea unui tratament medicamentos ne va face mai buni, dar...pentru cât timp? Ce importanță mai au libertatea, conștiința sau responsabilitatea subiectului, sunt acestea anulate? Dar voința sa? Cât de multă încredere putem avea în ...moralitatea celui care face și aplică ingineriile genetice? Cum gestionăm eventualele erori de manipulare genetică? Și pentru că trăim într-o perioadă a fricii patologice de reacții adverse, nu se poate omite nici grija referitoare la posibilele efecte secundare nedorite. Ce se întâmplă la finalul tratamentului, ori în cazul întreruperii sale? Anumite asigurări venite din parte științei, cu rolul de a ne liniști temerile – justificate, de altfel – nu au efectele scontate: suntem în continuare vigilenți la roadele științei și la modalitățile morale de implementare în viețile noastre, fiind convinși că instrumentele externe „nu pot face față amenințărilor la adresa viitorului civilizației noastre, decât dacă sunt controlate de către oameni moralmente responsabili”²⁴.

Dacă în viitor aceste idei vor fi posibil de pus în practică sau vor deveni o alternativă la educație, depinde foarte mult de alegerile pe care omul viitorului le va face, de moralitatea sa: el va fi responsabil dacă alege calea mai lungă sau drumul cunoscut ca fiind eficient, ori va prefera o scurtătură, despre care nu știe unde ar putea să-l ducă!

Nevoia de oameni-lumină pentru vindecarea lumii

Am văzut variantele pe care le propune știința pentru a ne face mai buni. Cu toate că, pentru unii, soluțiile pot părea realizabile și fascinante, construirea unui om moral prin metode tehnice sau farmacologice nu credem că ar avea ca rezultat un om cu adevărat mai bun decât cel anterior intervenției. Oare nu s-ar iniția un proces artificial, rezultând un om cu o personalitate modificată, și am asista la o *joacă de-a*

²⁴ I. PERSSON, J. SĂVULESCU, *Neadaptăți, op.cit.*, 209.

Dumnezeu – nepermisă din perspectivă morală – prin care cercetătorul, doar pentru că poate, se erijează în Creator și încearcă să creeze? Aminteam, în introducere, că în fața provocărilor, omul poate avea ca răspuns, o tendință de a se refugia în trecutul unde se simțea în siguranță, unde nu era constrâns a lua măsuri categorice, sau o evadare într-un viitor, unde cineva va descoperi o soluție miraculoasă, salvatoare. Ambele alegeri se dovedesc a fi păguboase: gravitatea situației prezente reclamă atitudini reparatorii imediate, orice alt fel de atitudine nu face decât să treneze o situație nesănătoasă și să amâne luarea unei decizii salvatoare necesare.

În perioadele de crize, omenirea a dovedit că prezintă resursele necesare depășirii, atât prin soluții salvatoare, cât și prin personalități providențiale. Acestea au fost, în același timp, medicamentul care a inițiat vindecarea, medicul care a stabilit prezența bolii, dar și pacientul care ingerează soluția amară, dar necesară.

Cine sunt oamenii-lumină? Par să fie un fel de super-eroi, sfinții despre care vorbesc teologii sau înțelepții filosofilor, dar ei sunt oameni din preajma noastră, unii cu recunoaștere sau notorietate publică, dar și *iluștri* anonimi! Cunoscuți sau nu, aceștia sunt în primul rând oameni de bună-credință. Pentru a defini mai exact un astfel de om, am putea să scoatem în evidență multiplele calități pe care le posedă, însă o definiție succintă ar fi mai potrivită: o minte deschisă și o inimă credincioasă, după cum spunea Papa Francisc²⁵.

Omul care este considerat o reală lumină este o construcție umană frumoasă, în armonie cu sine și cu ceilalți, posesor al unei educații morale, instruit și cultivat. Este un om care gândește, crede și acționează, este activ și responsabil, cu o conștiință dezvoltată și funcțională, are o prestanță dată de caracterul integru, este elegant, rafinat și nobil. Este cel

²⁵ Facem referire la titlul cărții Sfântului Părinte: J.BERGOGLIO, *Minte deschisă, inimă credincioasă*, trad. M. Enăchescu, Pauline, București 2014.

ce spune cu tărie „azi mă angajez”, care denotă determinare, implicare, efort și asumarea unui demers amplu și dificil.

O asemenea măreție umană se construiește temeinic și cu consecvență. El conține un trecut, acționează cu înțelepciune în prezent, conștient de puterea pe care o posedă și este orientat spre viitor cu toată energia sa, asumându-și cu responsabilitate contribuția la acest demers. Omul care luminează și pentru alții are o frumusețe specifică, deoarece el trăiește și acționează în conformitate cu valorile morale: din acest motiv el este adevărat, liber, drept, respectuos, frumos și, poate cel mai important, este special pentru că iubește!

Oamenii construiți frumos sunt vizibili, exemple de urmat și dovada că fiecare poate să se angajeze la parcurgerea acestui drum. Ei sunt conștienți că trăirea în conformitate cu natura și scopul lor supranatural este cea morală, că este necesară transformarea de sine pentru a schimba lumea în bine. Modelarea lor morală antrenează pe ceilalți, care se lasă contaminați de exemplul cel bun și realizează revoluția interioară benefică menținerii stării de sănătate: se conturează calea schimbării unde se renunță la dorințe egoiste pentru o fericită sobrietate, care lasă descurajarea pentru angajamente serioase, care elimină frica pentru a face loc iubirii, care lasă în urmă individul emancipat, modern-narcisiac sau global pentru a-l clădi pe cel moral²⁶.

Azi avem nevoie de soluții pentru a depăși crizele majore cu care ne confruntăm, dar și de oameni deosebiți, genul acelor „care cred cu tărie în lumină, chiar și înaintea răsăritului”²⁷. Este nevoie de revenirea la valori uitate, la acea *noblețe a sufletului*²⁸ fără de care nu există un

²⁶ Cf. F. LENOIR, *Însănătoșirea*, op.cit., 235-255.

²⁷ G. STEINER, „Introducere”, în: R. RIEMEN, *Noblețea spiritului: un ideal uitat*, trad. V. Tismăneanu, Curtea Veche, București 2008, 13.

²⁸ Sintagma este preluată de Rob Riemen și folosită în carte sa *Noblețea spiritului: un ideal uitat*, amintită la nota de mai sus. Cartea sa este o pledoarie pentru demnitatea unui anume mod de viață: căutarea dezinteresată a adevărului, înfăptuirea binelui, cultivarea frumuseții. Totodată, exprimă îngrijorarea în fața pierderii umanismului civilizației europene, cu îndemnul de a reveni la trăirea pe coordonatele demnității, respectului și căutării pietății și divinității. Cf. H-R. PATAPIEVICI, „Postfață”, în: R. RIEMEN, *Noblețea*, op.cit., 160.

fundament moral al societății. Cel ce conștientizează că viața este o căutare a adevărului, a iubirii, a frumuseții, bunătății și libertății și arta devenirii umane prin cultivarea sufletului, știe că dobândind noblețea spiritului realizează întruchiparea demnității umane²⁹.

Noblețea spiritului nu este doar un ideal: ea te ajută să identifici fără greș răul și corect valoarea, ea te face să adopți o atitudine reverențioasă, de respect și pietate față de oameni și lucruri și ilustrează o ordine necesară, acolo unde ceva este lipsit de rânduiala firească³⁰. În plus, această veritabilă aristocrație a spiritului uman are forța necesară – poate este singura în stare – a se opune cu succes barbariei prezente în societate și a stăvili răul care se propagă, deoarece „viața dusă după standardul adevărului, adică potrivit măsurii pe care adevărul o determină ca demnitate, ca valoare eternă, sustrasă timpului și dedicată transcendenței, este noblețea spiritului”³¹.

Concluzii

Omul-lumină este o construcție, o cale de urmat. Instrucția permanentă, perseverența în bine, menținerea unei conștiințe treze și mature, discernământ, implicare, efort susținut și responsabilitate asumată duc la formarea unui caracter frumos și puternic, dar pot să constituie totodată un factor de descurajare, deoarece înseamnă un drum dificil. Nu toți pot deveni mari lumini, dar oricine poate încerca să devină o luminiță, care „contaminează” pe cei din jur cu propria amică flacăra! Nu putem fi toți Ioan Paul al II-lea, Nelson Mandela sau Maica Tereza de Calcutta, dar fiecare poate încerca! Oamenii deosebiți sunt considerați a fi înțelepți sau sfinți și sunt considerați modele, dar să nu uităm că sunt importanți și cei ce cresc și educă copii, instruiesc, pansează răni, fac pâine sau construiesc poduri.

²⁹ Cf. R. RIEMEN, *Noblețea*, op.cit., 31.

³⁰ Cf. H.-R. PATAPIEVICI, „Postfață”, art. cit., 162-163.

³¹ *Ibid.*, 166.

Omul de azi are o mare responsabilitate în formarea generației de mâine: de știința și priceperea sa depinde viitorul. Pentru timpurile tulburi pe care le trăim, este potrivit să amintim răspunsul minunat al unui bunic înțelept din ziua de azi. Când nepoțelul l-a întrebat ce să se facă când va fi mare, acesta i-a răspuns: doctori, ingineri sau profesori sunt destui, tu fă-te mai bine om bun, că aceștia sunt mai puțini!

În urmă cu câteva decenii, poetul spunea că „trăim în miezul unui ev aprins” și făcea apel la mințile luminate ale vremii pentru a găsi modalitatea de a crea un viitor strălucit nației. Mentea luminată este cea care cunoaște și face binele, care este responsabilă nu doar pentru sine, ci și pentru alții, care trăiește un prezent fiind conștientă că are datoria să clădească un viitor. Generația noastră, la fel ca altele, multe, trăiește într-un ev zbuciumat și este conștientă de nevoia de echilibru în existență. Astăzi este mare nevoie de lumini: pentru a avea exemple de urmat, pentru a ști că este posibil să devenim și noi lumini, dar mai ales, pentru ca să trăim în conformitate cu esența și vocația noastră, adică pe deplin uman și pentru a avea un viitor!

Preoții ai Episcopiei Greco-Catolice de Oradea și Congresul „unificării” din 1 octombrie 1948 de la Cluj

SILVIU SANA¹

Abstract: *Priests of the Greek-Catholic Diocese of Oradea and the Congress of "unification" of October 1, 1948 in Cluj.* Important stage, from the point of view of the subject of persecution of the Greek Catholic Church from Romania under the communist regime, the Cluj "Congress" of October 1, 1948 was analyzed in the post-Decembrist historiography, only as a subject within the general theme of persecution. In this case, historians have analyzed the position of the Greek-Catholic hierarchy from the perspective of official acts (those addressed to the communist authorities, to the Vatican, and to the faithful). There are few studies that have analyzed this "congress", when 36 Greek-Catholic priests, appointed by the communist authorities to be "delegates" of the Greek-Catholic clergy in Transylvania, decided, on their behalf and without the approval of the Bishops, to unite with the Romanian Orthodox Church. The work aims to show the testimonies of 6 priests of the Greek-Catholic Diocese of Oradea, who were directly or indirectly involved in this "Congress" in Cluj. Their statements, taken from the Securitate reports and investigations, are novel and show another side of this evil approach, used by the Communists to eliminate the Greek Catholic Church from the Romanian society.

Keywords: Orthodox, Greek-Catholic, propaganda, unification, Church, Oradea, Coriolan Tămăian, Cluj, Congress.

¹ Bibliotecar, doctor în istorie. Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor.
sana_silviu@yahoo.com

Autoritățile comuniste de la București cunoșteau bine cum a fost eliminată Biserica Greco-Catolică din Ucraina încă din 1946. Articolul apărut în „Revista Patriarhiei din Moscova” nr. 4, 1946, p. 5-12 intitulat „Revenirea greco-catolicilor la Biserica Ortodoxă Rusă. Serbările Triumful Ortodoxiei cari au avut loc la Kiev și Lvov” a fost tradus în limba română și era la dispoziția serviciului secret al Siguranței². Totodată, acest serviciu secret strângea probe pentru compromiterea clerului greco-catolic, mai ales cele referitoare la ostilitatea față de Uniunea Sovietică. O notă informativă din 2 septembrie 1946 menționa următoarele:

„În Nordul Ardealului, Preoții greco-catolici, în frunte cu Episcopul Russu [sic!] din Baia Mare și Suciu din Oradia, duc o intensă propagandă reacționară, în rândul enoriașilor. Preoții pomenesc și agită în predicile lor despre: pericolul comunist, introducerea colhozului, ațâță la ură de rasă și șovinism, precum și contra U.R.S.-ului”³.

Într-o altă notă informativă, din 17 ianuarie 1947, se menționa faptul că „citatele din predica Episcopului Gr. Catolic Ioan Suciu ating grav prietenia româno-sovietică” cerându-se să se ia măsuri pentru „suprimarea acestei propagande reacționare”⁴.

Atacuri la adresa Bisericii Catolice din România au apărut încă din anul 1945, atât din partea guvernului comunist, cât și din partea reprezentanților Bisericii Ortodoxe, catolicii fiind găsiți a fi „vinovați” a fi „antidemocratici, anticomuniști și instigatori la război în slujba imperialismului american”⁵. Marii lideri comuniști, Petru Groza și Gheorghe Gheorghiu-Dej, au lansat și ei atacuri la adresa catolicismului, denigrând prelații catolici și Sf. Scaun Apostolic⁶. Titlurile din presa

² Arhiva Consiliului Național pentru Cercetarea Arhivelor fostei Securități, D 8792, f. 119-139 (în cont. ACNSAS).

³ ACNSAS D 8792, f. 91.

⁴ *Ibid.*, f. 131.

⁵ A. RAȚIU, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Editura Imprimeriei de Vest, Oradea, 1994, p. 22 (în cont. RAȚIU, *Persecuția*,).

⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

comunistă a vremii, reflectă atitudini calomniatoare la adresa Bisericii Catolice: „Vaticanul agentură a imperialismului american”, „Ne scriu oamenii muncii de confesiune catolică despre denunțarea Concordatului cu Vaticanul”⁷.

După eliminarea opoziției democate (falsificarea alegerilor din 1946, desființarea abuzivă a partidelor istorice, alungarea Regelui), guvernul comunist a subordonat politic Biserica Ortodoxă Română prin impunerea unui nou patriarh. Și pe vechea rivalitate existentă dintre ortodoxie și catolicism, au pregătit planul pentru suprimarea Bisericii Greco-Catolice, ierarhia ortodoxă făcând jocul comuniștilor⁸. Prin vizita patriarhului Alexei al Moscovei la București între 30 mai-12 iunie 1947, acesta a adus în discuție tema „unificării” bisericești precum și „luarea de măsuri în lupta împotriva catolicismului și a imperialismului”, în cadrul viitorului Sinod Pan-ortodox din anul 1948⁹. Prin această propagandă s-a pregătit terenul pentru unificarea forțată.

Debutul acțiunilor de „unificare” a avut loc în luna mai a anului 1948. Mitropolitul ortodox al Ardealului, Nicolae Bălan, devenit prieten bun cu rușii după 1945 și totodată un dușman al greco-catolicilor¹⁰, a fost cel care a adresat chemarea la „unificarea” bisericească, tocmai în inima greco-catolicismului românesc, la Blaj, în data de 15 mai 1948:

„[...] Mai avem de realizat unitatea noastră bisericească, în Biserica strămoșilor noștri dinainte de 1700, în Biserica și-n credința de totdeauna a neamului nostru, [...]. Ca urma; al vechilor mitropolii ai Bălgradului, cari aveau sub oblăduirea lor toată nația românească din Ardeal, îndrept, acum ca și altă dată, către voi, cei pe cari interese streine V-au amăgit despărțindu-vă de maica Voastră cea bună, de Biserica ortodoxă, o chemare caldă de Părinte: să vă întoarceți acasă. [...] Rupeți peceteile cu cari v-au

⁷ *Scânteia* nr. 1178/24 iulie 1948, p. 1,4; nr. 1179/25 iulie 1948, p. 3. Exemplarele fac parte din colecția de „Presă Veche” din cadrul „Colecțiilor Speciale” ale Bibliotecii Județene „Gheorghe Șincai” Bihor.

⁸ RAȚIU, *Persecuția*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ *Ibid.* p. 24-25.

încătușat străinii, veniți acasă și faceți deplină unitatea și solidaritatea sufletească a Neamului”¹¹.

Chemarea la „unificare”, din partea ierarhiei ortodoxe n-a funcționat, pentru că arhieriei uniți au respins ferm această falsă chemare¹² hotărând o strategie în cadrul Conferinței Episcopale din 17 iunie 1948 de la Oradea¹³. În cadrul acestei strategii de respingere a „unificării” episcopii s-au orientat, pe de o parte spre autoritățile politice, iar pe de alta, spre proprii credincioși. Prioritatea au constituit-o proprii credincioși, astfel că primul memoriu trebuia citit în aceeași zi, la aceeași ora în toate bisericile greco-catolice din țară. Al doilea și al treilea memoriu era adresat Președintelui C.I. Parhon și Prim-ministrului Petru Groza¹⁴. În raportul informativ al Securității se menționa că „episcopii uniți sunt hotărâți să împiedice cu orice preț unirea celor două biserici, în acest sens fiind și dispozițiunile primite de la Vatican”¹⁵.

Dar comuniștii au adoptat idea unificării religioase fără să țină cont de episcopii greco-catolici, acțiunile fiind făcute subversiv, pornindu-se de la credincioși și clerul de rând¹⁶.

Deja din luna august 1948, cenzura din partea guvernului comunist era foarte strictă, toate circularele sau ordinele din partea episcopilor trebuiau să fie verificate. Cu o astfel de acțiune, comuniștii contracarau răspândirea mesajelor de ostilitate față de „unificare”. La 19 august 1948, Episcopul Vasile Aftenie se adresa Episcopului Ioan Suciu spunându-i că pastorală din 15 august 1948 nu a avut aprobarea guvernului, care aflase acest lucru direct de la Ministrul Cultelor, Stanciu

¹¹ „Cuvântarea I.P.S. Mitropolit Nicolae la serbările de la Blaj”, *Telegraful Român* nr. 9-10/1948, p. 1.

¹² Marcel și Codruța ȘTIRBAN, *Din istoria Bisericii Române Unite*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 2000, p. 140 (în cont. ȘTIRBAN, *Din istoria*).

¹³ ACNSAS, D 12245 vol. 1, f. 6-8. Documentul menționa sursa „J 1, 21044”.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ ȘTIRBAN, *Din istoria*, p. 140.

Stoian care îi spusese că „este interzisă difuzarea pastoralelor și circularilor, pe ocolite, dacă cenzura nu admite tipărirea lor”¹⁷.

Acțiunile de contracarare a „unificării” erau atent supravegheate de Securitate. Un raport al Securității Oradea către București, din 2 septembrie 1948, menționa că majoritatea credincioșii nu au aflat de „unificare” și nu știu despre ce este vorba. Se mai menționa că cei care știau, cunoșteau și de prigoana din URSS, că „unificarea” se face după modelul din Uniunea Sovietică. Raportul menționa și detalii privind Sinodul din 16 iunie 1948 care a emis o circulară adresată tuturor credincioșilor, intitulată „Cuvânt de mărturie pentru ceasul de față”. Această circulară se opunea „unificării” forțate și a fost primită de toți preoții greco-catolici, dintre care, unii au neglijat mesajul și nu au prelucrat-o credincioșilor. Totuși, marea majoritate a preoților erau împotriva „unificării”, această ostilitate față de unificare fiind văzută ca o măsură împotriva rusificării României¹⁸.

1. Cazul Episcopiei greco-catolice de Oradea în anul 1948

Pe teritoriul canonic al Episcopiei de greco-catolice de Oradea, autoritățile comuniste au acționat pentru implementarea „unificării” pe raza a trei județe: Bihor, Sălaj și Satu Mare. Cei „desemnați” pentru Adunarea de la Cluj au fost trei preoți: Roman Nemeș (preot în Suplacu de Barcău, Bihor), Octavian Gherasim (preot în Păulești, Bihor) și Virgil Moldovan (preot în Nușfalău, Sălaj). Mulți dintre preoți au semnat falsa delegație pentru că au fost induși în eroare de propaganda făcută cu trei semnături, cele ale canonicilor Coriolan Tămăian, Vasile Barbul și a protopopului Aurel Ghilea¹⁹.

¹⁷ Serviciul Județean Bihor al Arhivelor Naționale ale României, fond Episcopia Greco-Catolică Oradea, inv. 582, f. 244 (în cont. SJAN Bihor, EGCO).

¹⁸ ACNSAS, D 13531, vol. 1, f. 171.

¹⁹ ACNSAS P 015071 vol. 14, f. 11. Această afirmație este scoasă din mărturia dată de preotul Virgil Maxim.

În opoziție față de acțiunile de unificare forțată, episcopii au luat atitudine. Episcopul Iuliu Hossu a dat o circulară prin care anunța că „delegații” de la Cluj sunt excomunicați. Circulara a ajuns și la Oradea, la episcopie, unde a fost multiplicată și apoi trimisă în toate protopopiatele eparhiei. În județul Sălaj, pentru contracararea acțiunii de unificare forțată, Raportul Securității din Șimleul Silvaniei către Serviciul Județean Zalău menționa următoarele: „În cursul zilei de sâmbătă [2 octombrie] [Condreanu Ioan, protopop] a difuzat o circulară pentru ca populația să se opună unificării”²⁰. Însă, mărturiile câtorva preoți date în cadrul unor anchete la Securitate sau cele posterioare evenimentului, arată o altă față a diabolicului act.

1.1. Mărturia Canonului Vasile Barbul

În 1951, canonicul Vasile Barbul a fost reținut la Securitate unde a dat detalii despre ce se întâmplase în Episcopia de Oradea în anul 1948, în legătură cu unificarea forțată.

„La conferințele lunare episcopoești ce se țineau la Oradea, după data de 3/15 mai 1948, fiind prezidate de episcopul cel mai bătrân Dr. Valeriu Traian Frențiu, conferințele se țineau în palatul episcopesc cu ușile închise numai în prezența episcopilor singur, s-a tratat și problema: Ce vor face preoții când se va începe acțiunea de unificare? Majoritatea episcopilor în frunte cu Hossu și Suciu au crezut că preoții vor rezista chiar fără nici un îndemn din partea lor și în concluzie nu-și vor părăsi turma și credincioșii.

Spuneau ei că, preoții uniți sunt bine pregătiți și nu vor adera la unificare, crezând chiar că nu se vor găsi nici chiar preoți care să meargă delegați la Congresele ce vor avea loc.

Când însă delegații au semnat și s-au prezentat în ziua de 1 Octombrie 1948 la Congresul de la Cluj, Episcopul Hossu a și dat în 2 Octombrie Pastorală prin care se cerea excomunicarea tuturor preoților ce au participat la Congresul de la Cluj și vor participa la cele de la București, și această pastorală trebuia citită în prima Duminică în toate bisericile greco-catolice din Ardeal.

Pastorală trimisă la Oradea a fost multiplicată aici și trimisă apoi prin curieri speciale pe două linii principale: I Marghita – Șimleu și a II-a pe linia Carei

²⁰ ACNSAS, D 1222 v. 2, f. 151.

– Zalău. La Marghita – Șimleu, curierul a fost Dr. Petre [212] Iluțiu și plicurile au fost date la Marghita Protopopului Alexandru Nistor, iar la Șimleu, vicarului Ioan Codreanu. Pe linia Carei, curierul a fost Dr. Ioan Pinteă care, acolo a convenit cu preotul Dr. Ioan Sălăjan, ce le-a trimis mai departe la Zalău protopopului Trușașiu.

Cu toată răspândirea acestei circulare, preoții totuși au semnat, unii de voie, alții de nevoie și atunci s-a lansat ideea că preoții pot retracta semnăturile fie în scris adresându-se Episcopului, fie verbal prin oficierea slujbei religioase în biserică și prin rostirea Crezului în fața credincioșilor.

Preoții au luat aici exemplul lui C. Tămăian și Vasile Barbul, care-și retractaseră semnăturile în Catedrală în fața Episcopului Frențiu, imitându-i.[...]”²¹.

1.2. *Mărturia preotului Dumitru Mureșan*

În 1948, tânărul Dumitru Mureșan era preot în comuna Craidorolț (județul Satu Mare). Aceasta a mărturisit că în luna august 1948, preotul Traian Belășcu, cel care avea să devină liderul preoților defecționați, venise în Craidorolț să-l convingă să accepte trecerea la ortodoxism, pentru ca apoi, să facă și el același lucru cu credincioșii și preoții pe care-i cunoștea. Dar preotul Dumitru Mureșan l-a repezit și s-a opus, spunându-i că ceea ce face este fără aprobare episcopală și este un act nedemn pentru un preot greco-catolic:

„[...] Belășcu astă în august a ajuns pe la mine. [...] Era blăjean, [...] l-am întrebat cum îndrăzniți dumneavoastră să umblați pe la sate și să veniți aici în județ, în Episcopia de Oradea, fără autorizația Episcopului meu? [...] Vă pretați la astfel de chestiuni? Cum îndrăznești? [...] [Mi-a cerut] Să trec și să mă duc pe comune și să fac să înțeleagă oamenii că nu se poate altceva și că a sosit vremea să se facă unirea în Țara asta, să nu fie dihonie între frați și nu mai știu câte. Nu [doar] credincioșilor [mei] ci și altora, din alte parohii și preoților”²².

²¹ ACNSAS, I 210841 vol. 1, f. 212-213.

²² Interviu Preot Dumitru Mureșan în dialog cu Aurora Sasu (arhiva personală). Interviuul a fost publicat și în Sergiu SOICA, *Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în detenție sub regimul comunist*, Cluj, Mega, p. 203-204.

1.3. *Mărturia preotului Tiberiu Pușcaș*

Un preot care s-a opus unificării forțate cu ortodoxia, care ulterior a defecționat datorită presiunilor făcute asupra lui, a fost Tiberiu Pușcaș, preot în Șumal (protopopiatul Șimleu, județul Sălaj). Acesta a ascultat ordinele venite de la ierarhul său, Episcopul Valeriu Traian Frențiu, și a pledat în fața credincioșilor săi să nu renunțe la credință. În zilele de 27-28 septembrie 1948, Subprefectul Sălajului împreună cu un alt preot (Pr. Moldovan din Nușfalău) au vizitat parohia sa, spunându-i de congresul de la Cluj din 1 Octombrie. Cu această ocazie i s-a cerut să semneze pentru ca preotul Moldovan să poată fi delegat pentru adunarea de la Cluj, lucru pe care l-a refuzat, cerându-le celor doi să spună dacă au aprobarea Episcopilor Greco-catolici pentru a participa la acest congres de la Cluj. Moldovan a spus că deocamdată doar se abțin să participe la acest congres. A refuzat să semneze trecerea la ortodoxism, în ziua de 10 octombrie 1948, când delegații au venit în comună pentru trecerea credincioșilor la ortodoxism, menționând că nu a vrut să calce peste ascultarea față de episcopul greco-catolic²³. În Ancheta făcută de către Securitate, se menționau următoarele:

„Recunoaște că cu [sic!] ocazia unificării celor două biserici, a fost în contra acestei unificări de la început, iar când i s-a pus în vedere ca să semneze și el adeziunea de trecere la ortodoxism, a fugit de la domiciliu și a stat ascuns în Dunuslău și Șumal timp de 16 zile. După reîntoarcerea sa, recunoaște că

²³ ACNSAS, R 349196, f. 131. Declarația personală Tiberiu Pușcaș, nedată, f. 130-134. Redăm un fragment din această declarație referitoare la momentul unificării: „[...] În ziua de 27 sau 28 Sept. S-a deplasat la Șumal mașina Prefecturii cu subprefectul și Păr. Moldovan din Nușfalău, unde mi-au adus la cunoștință marele act care se plănuiește pe data de 1 Oct. La Cluj, unirea Bisericii gr.cat. cu cea ortodoxă, și în acest scop trebuie să delegăm un preot; de la noi pe Moldovan, ca să ne reprezinte la Congres. La aceasta eu am răspuns că și fără de mine se poate face actul, precum s-a și făcut, și eu nu am semnat. În ziua de 10 oct., când au fost delegații în toate comunele gr. cat. pentru trecerea de bună voie [sic!] a credincioșilor, la fel n-am semnat, căci n-am voit să calc peste obligația de a mă supune superiorilor-Episcopilor. După acea dată când m-au recercat pentru semnare, eu am plecat de acasă și am stat retras până în 3 Noem. [...]”.

a semnat trecerea dar acest lucru a ținut secret în fața populației și slujbele religioase le ține în ritul greco-catolic și amintea pe Papa [...]. Recunoaște că la ordinul Episcopatului din Oradea, a trimis în sat pe curatorii ca să întrebe credincioșii dacă ei vor să treacă la ortodoxism”²⁴.

În declarația sa, Tiberiu Pușcaș mai menționa un detaliu important, referitor la opoziția sa față de unificare:

„Când mi s-a pus în vedere să semnez pentru revenire la ortodoxism, am fugit din comuna Șumal, fiindu-mi frică că voi fi silit să semnez și am stat fugit 16 zile în Dumuslău și Șumal”²⁵.

1.4. Mărturia preotului Nemeș Roman

Preotul Roman Nemeș funcționa, în anul 1948, în parohia Suplacu de Barcău (Bihor) și datorită unor legături mai vechi cu autoritățile politice românești a putut repede profita de schimbarea de regim, schimbând și „opțiunea” religioasă. Acesta a fost ales „delegat” din partea județului Bihor pentru a reprezenta preoțimea greco-catolică. În schimbul serviciului făcut autorităților comuniste, a fost numit preot-paroh în Oradea și consilier eparhial la Episcopia Ortodoxă a Oradiei²⁶. În autobiografia sa, acesta se lăuda cu realizările sale privind unificarea bisericească:

„În 1-3-21 Octombrie 1948, am fost unul dintre conducătorii acțiunii de unificare a Bisericii Greco-Catolice cu Biserica Ortodoxă Română din Ardeal, acțiune susținută de guvern. Ca delegat al județului Bihor am fost

²⁴ *Ibid.*, f. 119. Proces-Verbal a fost redactat la 15 februarie 1949 în Șimleul Silvaniei.

²⁵ *Ibid.*, f. 124. Declarația lui Pușcaș Tiberiu dată la Securitatea din Șimleul Silvaniei, document nedatat.

²⁶ ACNSAS, D 12245 vol. 3, f. 34-35. Acesta a fost informator al Serviciului Secret Român în perioada Dictatului de la Viena (1940-1945) și apoi informator al Securității; a fost membru al Partidului Liberal (înainte de 1940), al Frontului Plugarilor (după 1944), al P.S.D. (1947-1948) și al P.M.R. (1948-).

unicul delegat care am putut prezenta adeziunile cu semnăturile alor doi canonici activi greco-catolici”²⁷.

1.5. *Mărturia canonicului Coriolan Tămăian*

În anul 1948 canonicul Coriolan Tămăian deținea funcția de Rector al Seminarului greco-catolic din Oradea, fiind considerat unul dintre liderii de opinie ai Episcopiei de Oradea. Acesta semnase pentru Congresul de la Cluj, pentru unificarea bisericilor, dar apoi, văzând gravitatea problemei, a retractat în public adeziunea. Această semnătură a fost dată de canonicul Coriolan Tămăian la Securitate, sub amenințări, unde acesta fusese adus la presiunile prefectului Rițiu, care vroia să-l umilească²⁸. Acest lucru se întâmplase la 28 septembrie 1948, zi în care Tămăian fusese chemat la Prefectura județului²⁹. Ca urmare a acestui fapt, și-a informat Episcopul că pleacă la Cluj pentru a participa la această adunare, unde vroia să ia cuvântul pentru a combate unificarea forțată cu ortodoxia. Ajuns la destinație, nu a reușit să intre în sală pentru că nu a avut delegație, congresul fiind păzit de agenții Securității. A plecat apoi la București, încercând și aici, dacă s-ar fi ivit ocazia, să-și exprime opinia împotriva acestei triste farse. În declarația sa de la Securitate, din anul

²⁷ *Idem*. Declarația a fost dată la data de 14 octombrie 1949 și este semnată de N.R.

²⁸ ACNSAS, I 210841 vol. 1, f. 121. Este vorba de o notă informativă din 30 iunie 1956, furnizată de agentul „Arta”: „[...] Măi Vali i-a spus sursa cei adevărat din semnătura lui Tămăian cu ocazia revenirii din 1948. Acesta i-a spus lui Rițiu fostul deputat și reprezentantul guvernului în 1948 cu ocazia revenirii a voit să-l umilească pe Tămăian că acesta îi cam mândru. L-a chemat securitatea și i-a pus în fața ochilor niște reflectoare puternice și acesta sub impresia acestora a semnat, dar venindu-și în fire a retractat.[...]”.

²⁹ ACNSAS, I 210841 vol. 1, f. 194, complet 192-194. Este vorba de un interogatoriu din 11 septembrie 1958 dat la Oradea, unde C. Tămăian dădea mărturie despre refuzul acceptării episcopatului, unde se găsesc detalii și despre semnătura data: „La data de 28 sept. 1948 în clipa când eram gata să plec la prefectura județului, unde eram chemat în legătură cu chestiunea bisericii, am fost chemat la telefon de către fostul episcop Frențiu în jurul orei 19.00 ca să merg o clipă la el. [...]”.

1955, se observă că era hotărât să facă tot posibilul pentru a opri sau cel puțin a obstacula unificarea forțată:

„[...] Eu încă în noaptea de 30 septembrie 1948, am plecat la Cluj, cu intenția de a participa la Cluj, la congresul ce avea loc la 1 octombrie 1948, la care un număr de 38 preoți greco-catolici cari au semnat actul de revenire au desbătut problema unificării bisericilor. Menționez că în prealabil – la 29 septembrie 1948 –, am semnat și eu un fel de apel pentru această unificare însă imediat după această semnare – mi-a părut rău, că am făcut acest lucru și la acest congres din Cluj am vrut să iau Cuvântul și să vorbesc în contra acestei unificări și să-mi expun, acolo această părere a mea. La Cluj însă, deoarece nu am avut delegație de a lua parte la acest congres, nu am fost lăsat să iau parte la congres, ce s-a ținut în localul liceului „Gheorghe Barițiu” [sic!]. La Cluj, am aflat că delegații cari au luat parte la acest congres, pleacă la București, unde va avea loc primirea delegațiilor din partea patriarhului bisericii ortodoxe și am plecat și eu la București, ca să văd care este situația și în caz dacă va fi ocazie să-mi arăt acolo părerea mea contrară față de unificare. La București era însă numai o ceremonie religioasă în biserica Sf. Spiridon, la care eu nu am luat parte și m-am reîntors la Oradea. Întrebare: De către cine ai fost trimis D-ta, ca să participi la congresul de la Cluj și să vorbești acolo împotriva unificării?

Răspuns: Eu nu am fost trimis de nimeni și m-am dus acolo din propria mea inițiativă și convingere, ca să arăt acolo părerea mea. Menționez că eu am spus episcopului Frențiu Valeriu, că voi merge la Cluj și el mi-a spus, că după părerea lui nu ar avea nici un rost plecarea mea, că nici așa nu aş putea opri unificarea bisericilor. Eu însă totuși am plecat.”³⁰

1.6. Mărturia preotului Octavian Gherasim

Unul dintre preoții care au participat la Adunarea de la Cluj din 1 octombrie 1948 a fost preotul Gherasim Octavian, ce studiasse doi ani și la Roma (Propaganda Fide), preot în parohia Păulești (protopopiatul Marghita) din Eparhia de Oradea. Într-o autobiografie a sa, preotul menționa detalii privind activitatea sa legată de „unificarea” bisericească:

³⁰ ACNSAS, FP 688, f. 15-16v. Interogatoriu a avut loc la Securitatea din Oradea în 11 august 1955.

„[...] În trecut nu am fost înscris în nici un partid și nu am făcut politică. M-am înscris în P. Național Popular și după desființare m-am înscris în Frontul Plugarilor. Condamnat nu am fost niciodată. [...] Am fost delegat al județului Bihor la Unirea Bisericilor la Cluj-București și Alba Iulia. Apoi tot timpul am făcut parte din comitetul de unificare județean. Am fost primul în plasă care mi-am predat pământul parohial statului pentru că la puțină vreme să predau și averea soției mele fermei de stat de la Spinuș în suprafață de 7 hectare. În urma activității mele pe teren religios-politic Ministerul Cultelor m-a numit protopop al Plasei Sălard”³¹.

Acesta, la nici doi ani de la unificare renunță a mai fi preot ortodox, deși fusese promovat protopop, și se angajează într-un serviciu civil. Acesta este un semn al părerii de rău, că acțiunea sa nu i-a adus o împlinire sufletească. Într-un raport al Securității din 1950 se menționau următoarele:

„[...] În anul 1948 cu ocazia unificării bisericii Ortodoxe române și greco-catolice semnează adeziunea de unificare și desfășoară activitate în vederea unificării în urma cărui fapt este numit ca protopop ortodox. În anul 1950 demisionează din funcția de preot, motivând că nu îi place această profesie și se angajează ca funcționar [...]. Gherasim Octavian pentru activitatea lui împotriva bisericii catolice a fost excomunicat de către Sfântul Scaun, iar în prezent caută și face tot posibilul pentru a-și îndrepta aceasta greșeală, e posibil ca motivul dimisiei acesta ar fi”³².

*

Din mărturiile celor 6 preoți (3 loiali Bisericii greco-catolice și 3 care au apostaziat) ies la lumină date noi privind Congresul de la Cluj unde cei 36 de preoți au semnat adeziunea de trecere la ortodoxism. Pe de o parte, dacă este să analizăm atitudinile și caracterul acestor oameni, se observă atitudinea curajoasă a preoților Coriolan Tămăian și Dumitru Mureșan, care, nu doar că au refuzat să semneze ci s-au implicat hotărât

³¹ ACNSAS, I 263377, vol. 1, f. 55r.-v. Autobiografia poartă semnătura acestuia și a fost redactată la 1 februarie 1950 în Păulești (Bihor).

³² ACNSAS, I 263377, vol. 1., p. 51-52. Fișă biografică Gherasim Octavian întocmită la 30 mai 1956 de către Securitatea Marghita (Bihor).

în contracararea unificării. Pe de altă parte, la ceilalți trei preoți care au apostaziat se observă trei atitudini diferite: excesul de zel și interesul material a lui Roman Nemeș, cuplul „curaj-frică” la Tiberiu Pușcaș și interesul material plus mustrea de conștiință la Gherasim Octavian. Deci, nici aceștia trei nu au fost convinși 100% de trecerea la ortodoxism. În ceea ce privește Adunarea de la Cluj, mărturiile celor șase preoți se completează reciproc arătând acțiunile diabolice ale comuniștilor (vizita prin parohii pentru a convinge preoții și credincioșii, strângerea semnăturilor pentru delegați, manipularea clerului cu cele două semnături ale canonicilor Barbul și Tămăian, a acestuia din urmă fiind făcută sub amenințări, deci nu de bună voie) precum și acțiunile de contracarare a Episcopilor uniți (circulara de excomunicare trimisă în toate parohiile și combaterea unificării forțate de unii preoți de caracter prin plecarea la Cluj și București).

Metamorfozele ideologiei: tehnici, mecanisme și filiere de propagandă în perioada regimului comunist

ROMINA SOICA¹

Abstract: *Metamorphosis of Ideology: Techniques, Mechanisms and Propaganda Channels During the Communist Regime.* The quintessence of propaganda is represented by the systematic spreading of a certain doctrine, ideology or idea, and the propaganda activity in the communist regime had the sole purpose of creating another reality. In doing so, the press, art, cinema, and the whole culture became propaganda tools through which a multitude of mechanisms had to lead to the indoctrination of society with the ideas of social communism. The department of Propaganda and Agitation of the Central Committee, organized a vast system of messages and actions, spread through a multitude of channels.

Keywords: propaganda, propaganda mechanisms, propagandistic channels, communism, agitation, cinema, press.

„Ca să înțelegem cu toții cum se duce munca, trebuie să știm în primul rând ce e propaganda. Unii din tovarăși au vorbit despre „Presă și propagandă”, alții de „agit[ație] și prop[agandă]” etc. E clar că propaganda înseamnă a propovădui o idee, o concepție, o teorie. La noi, aceasta înseamnă propovăduirea concepției marxiste, propovăduirea Istoriei Partidului Bolșevic, care sintetizează această teorie. Lenin și Stalin au dat totdeauna o atenție deosebită propagandei prin cărți și presă. Propaganda este orală și

¹ Doctorand la Institutul de Studii Doctorale, Școala doctorală de Relații Internaționale și Studii de Securitate, Facultatea de Istorie Universitatea Babeș-Bolyai, Conducător de doctorat: CS. I dr. Lucian NASTASĂ-KOVACS. Sânnicolau Mare.
E-mail: trif.romina@yahoo.com

scrisă, deci atât presa, ziarele care tratează problemele noastre, cât și conferințele noastre, școlile, se întrunesc în propagandă. Și problema propagandei comuniste, mai ales în celulele de Partid, adică cunoașterea bazelor, e datoria noastră. De aceea edităm cărți, facem școli. În acest fel cunoaștem legile care determină schimbările istorice și cum în unele momente trebuie să lucrăm într-un fel și în altele altfel – și că aceasta corespunde teoriei marxiste. Nu degeaba Marx a spus că „Comuniștii stau în fruntea tuturor organizațiilor democratice, în lupta pentru democrație”. Dacă ne gândim la importanța sarcinilor noastre, avem de citat din Marx pasagii [sic!] care să corespundă momentului de față, dar nu despre „imperialism” și „capitalism”².

Desigur, nu este cu puțință ca într-o cercetare de dimensiunile celei de față să fie tratate toate problemele, atât de ordin teoretic, cât și de ordin practic, pe care le-ar presupune un subiect de o asemenea proporție, dar intenționăm să examinăm pe rând, pe de o parte, mecanismele sau mijloacele prin care aparatul de propagandă al regimului comunist a reușit să își propage ideologia, iar pe de altă parte, filierele sau vectorii prin care acest instrument de convingere s-a dezvoltat în această perioadă.

Propaganda, ca mijloc de manipulare, constrângere sau influențare a opiniei, a atitudinii sau a comportamentului prin diferite mecanisme și filiere, a existat încă de la începutul istoriei umanității. Termenul de propagandă a fost inclus în tabloul vieții publice în anul 1622 de către Papa Grigore al XV-lea, odată cu înființarea unei instituții a Vaticanului numită *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, instituție care avea misiunea de a propaga creștinismul, în forma sa catolică, în întreaga lume.

De-a lungul timpului propaganda a fost definită în nenumărate feluri, dar nu ne vom opri la o definiție anume, ci vom spune doar că instrumentul propagandistic este prin excelență un instrument de convingere la scară mare, iar chintesența propagandei reprezintă răspândirea sistematică a unei doctrine, ideologii sau idei.

² Arhivele Naționale ale României (în continuare ANR), Fond CC al PCR, Dosar1/1945, fila 133.

În țara noastră, deși funcționau instituții cu atribuții în domeniul propagandei, România nu a avut la dispoziție instituții specializate ale statului până în 3 octombrie 1939, când a fost înființat Ministerul Propagandei Naționale. Ulterior atribuțiile Ministerului Propagandei ne arătau faptul că i se acorda o mare importanță și că acesta trebuia să „devină un puternic instrument de lichidare a influențelor fascismului asupra opiniei publice, printr-o acțiune susținută de informare corectă și printr-o justă orientare a maselor în toate problemele vieții”³. Așadar, din anul înființării Ministerului Propagandei Naționale și până la sfârșitul anului 1989, propaganda a reprezentat o mulțime de acțiuni și politici ale instituțiilor statului cu urmări în aproape toate domeniile vieții politice și sociale. În Stenograma ședinței Secretariatului Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român din data de 6 decembrie 1949, în raportul pentru *Plenara asupra problemelor organizatorice*, Iosif Chișinevski afirma că „propaganda înseamnă propovăduirea marxism-leninismului și tovarășul Stalin tocmai principal a cerut să se schimbe în Propagandă și Agitație”⁴. Așadar, Secția Propagandă și Agitație a Comitetului Central organiza un vast sistem de mesaje și acțiuni diseminate printr-o multitudine de mecanisme. Activitatea propagandistică avea menirea să creeze o altă realitate, iar pentru acest scop avea la dispoziție fonduri nelimitate. Astfel, presa, arta, cinematografia, cultura în general deveneau unelte propagandistice care, printr-o multitudine de mecanisme și mijloace, trebuiau să ducă la îndoctrinarea societății cu ideile realismului socialist.

Unul dintre cele mai importante mecanisme prin care regimul comunist își propaga ideologia era *presa scrisă*, care era considerată „arma

³ *** *Studii și materiale de istorie contemporană, Procesul revoluționar în România (1944-1965)*, vol. III, ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1978, p. 123.

⁴ *** *Stenogramele ședințelor Biroului Politic și ale Secretariatului Comitetului Central al PMR*, Vol. II, 1949, București, 2003, p. 589.

cea mai ascuțită a partidului”⁵. Încă din ianuarie 1945, la Conferința de propagandă pe țară a Partidului Comunist Român, Ilie Zaharia preciza că „pentru publicul nostru cetitor înapoiat, redus, factura artistică a ziarului, felul cum se prezintă este un element esențial”⁶, făcând recomandări ca ziarele să apară „cât mai plăcut și mai artistic”⁷. Presa scrisă din România a avut la bază tot modelul sovietic, așa cum creiona Leonte Răutu, membru al Comitetului Central al P.M.R., într-un editorial, în același articol, autorul îl citează pe Lenin pentru a clarifica rolul presei, astfel:

„Ziarul nu este numai un propagandist colectiv și un agitator colectiv, dar și un organizator colectiv. În această din urmă privință el poate fi comparat cu schelăria, care fiind ridicată în jurul unei clădiri în construcție, schițează contururile construcției, ușurează relațiile între diferiți constructori, îi ajută să împartă între ei munca și să aibă vederea de ansamblu a rezultatelor generale, atinse prin munca organizată”⁸.

Un alt mecanism al propagandei regimului comunist din România, în strânsă legătură cu presa scrisă, a fost *Agenția Română de Presă (Agerpres)*, care a devenit chiar de la începuturi, unul dintre pilonii principali ai propagandei din România. Agerpres-ul avea rolul, printre altele, de a „realiza și transmite știri și informații care să scoată în evidență politica justă a partidului, dezvoltarea generală a țării tocmai datorită acestei politici, creșterea permanentă a nivelului de trai al populației, munca plină de succes și eroism a clasei muncitoare și a țăranimii muncitoare, importanța „alianței” cu Uniunea Sovietică, „marile realizări” ale oamenilor muncii sovietici și din celelalte țări ale „lagărului păcii și democrației”, „uneltirile dușmanului de clasă” din interior și ale „imperialiștilor anglo-americani”, dornici să arunce lumea

⁵ Leonte Răutu, *Arma cea mai ascuțită a partidului*, în „Scânteia”, 7 mai 1948, seria III, anul XVII, no. 1112b, p. 1.

⁶ ANR, Fond CC al PCR – Cancelarie, Dosar 4/1945, *Conferința de propagandă a PCR pe țară*, f. 93.

⁷ *Idem.*

⁸ Leonte Răutu, *Arma cea mai ascuțită a partidului*, în „Scânteia” din 7 mai 1948, seria III, anul XVII, no. 1112b, p. 5.

în flăcările unui nou război mondial distrugător”⁹. Ceea ce este cert, este faptul că regimul comunist din România nu a dezvoltat în toți acești ani o propagandă subtilă, ci o propagandă agresivă, identificabilă, ceea ce i-a făcut pe mulți români să se supună regimului, nimic mai mult.

Gazeta de perete era un alt mijloc de propagandă comunistă, care împăienjenea, într-un număr halucinant de mare, fabricile, șantierele, uzinele, toate instituțiile sau chiar străzile orașelor și satelor. *Gazeta de perete* era cea mai vie formă de agitație a regimului comunist care trebuia să „traseze sarcinile concrete și locale ale colectivității de muncă în rândul căreia apare, în lumina obiectivelor generale ale Partidului”¹⁰.

Un alt mecanism foarte important pentru propaganda regimului comunist era cuvântul scris. Ca mijloc de manipulare a opiniilor prin cuvânt amintim *cartea*, cu cele două ramuri ce o includ, pe de o parte, *editurile* care o produceau, iar pe de altă parte, *bibliotecile* și *librăriile* care o puneau la îndemâna maselor. De specificat este faptul că editurile particulare din România au fost înlocuite cu Editura Partidului Muncitoresc Român sau cu alte edituri de stat subordonare regimului comunist. Prin prisma bibliotecilor, fie ele mari sau mici, de întreprinderi sau de cartier, partidul se asigura că doar cărțile recomandate și agreate de propaganda comunistă vor ajunge sub ochii iubitorilor de lectură. Cu toate că numărul tirajului total de cărți al operelor marxist-leniniste era unul foarte ridicat, acest fapt era încă departe de a „satisface necesitățile muncii de luminare și educare a poporului muncitor, care a fost ținut de burghezie în bezna neștiinței și inculturii”¹¹.

Un rol extrem de important în cadrul sistemului de propagandă a regimului comunist l-a avut *radiofonia românească*. Ca mijloc de

⁹ Eugen Denize, *Propaganda Comunistă în România (1948-1953)*, ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2011, p. 128.

¹⁰ *Ibidem*, p. 131.

¹¹ Vezi pe larg: Gheorghe Gheorghiu Dej, *30 de ani de luptă a partidului sub steagul lui Lenin și Stalin, Raport prezentat în ziua de 8 Mai la adunarea solemnă în cinstea celei de a 30-a aniversări a întemeierii Partidului Comunist din România*, ed. Partidului Muncitoresc Român, București, 1951.

propagandă al puterii, radioul trebuia să fie o copie fidelă a radioului sovietic, adică să „îndoctrineze masele”¹², să „apere puritatea ideologiei comuniste”¹³, să „contribuie în mod hotărâtor la formarea unei noi culturi de esență socialistă și numai de formă națională”¹⁴.

Din totalitatea mecanismelor sau mijloacelor de propagandă comunistă nu au lipsit nici cele două arme, *cinematografia și teatrul*. Naționalizarea întregii rețele de distribuire cinematografică a fost văzută foarte clar de către regimul comunist și poate fi concluzionată prin următoarele cuvinte: „toată cinematografia într-o singură mână și această mână trebuie să fie a statului român”¹⁵. Nici teatrele particulare nu au fost lăsate deoparte de către regim atunci când operațiuni de naționalizare au fost făcute în România, iar începând cu această perioadă toate producțiile trebuiau să exprime doar puncte de vedere oficiale. Pe scurt, atât cinematografia cât și teatrul „nu mai era o distracție, ci o «artă», este adevărat, o artă sovietică, a propagandei manipulării și dezinformării, pe care spectatorul trebuia să o soarbă în întregime, până la ultima picătură”¹⁶.

Literatura română a avut aceeași soartă, ca și celelalte mecanisme sau mijloace de propagandă a regimului comunist, fiindu-i impuse principiile realismului socialist al aceluiași ocupant sovietic. Creatorul de cultură trebuia să „reflecte în operele sale o așa zisă realitate care, de fapt, nu era nimic altceva decât o realitate așa cum dorea să o perceapă partidul comunist”¹⁷, ceea ce denotă faptul că autorul își pierdea libertatea de creație. Deoarece literatura era o modalitate de petrecere plăcută a timpului liber, aceasta a reprezentat „o puternică armă ideologică și de propagandă pentru regimul comunist din România încă de la începuturile

¹² Eugen Denize, *op.cit.*, p. 148.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ ANR, Fond CC al PCR, dosar 139/1948, f. 2.

¹⁶ Eugen Denize, *op.cit.*, p. 153.

¹⁷ *Ibidem*, p. 159.

sale”¹⁸, însă „scopul partidului comunist a fost acela de a anihila orice formă de creativitate autentică”¹⁹.

În egală măsură a avut de suferit și *muzica*, deoarece compozitori și compoziții au dispărut din repertoriile orchestrelor dar și din emisiunile muzicale, iar locul fruntaș l-a ocupat muzica populară, cu versuri create de Secția de Propagandă și Agitație a Comitetului Central. Prin natura sa, „muzica atinge psihicul și afectează sufletul oamenilor, generând reacții din partea acestora, ceea ce o recomandă drept o subtilă formă de influențare în masă și, deci, de propagandă”²⁰.

La fel stăteau lucrurile și în *arta plastică*. Sovieticul Muhina a devenit adevărata artă pentru români, în timp ce Constantin Brâncuși era doar un „exponent al decăderii artei burgheze”²¹. Călin Hentea relatează că și *arta monumentală* „a reprezentat dintotdeauna un mediu propagandistic generos, indiferent dacă era vorba despre reprezentări antropomorfe, simboluri sau compoziții narative alegorice, figurative ori abstracte”²². La fel ca arta plastică și arta monumentală, *arhitectura* a fost un alt mijloc important de propagandă pe care regimul comunist l-a folosit din plin, iar noi îl putem vedea și astăzi. În arhitectură, liderii comuniști considerau că „arhitectura noastră trebuie să urmeze exemplul arhitecturii sovietice, arhitectura socialismului și a epocii de construire a comunismului”²³. Mai mult decât atât, arhitecții aveau sarcina de a proiecta clădiri, construcții „mari și ansambluri de clădiri, care constituind bunuri marțiale importante, menite să satisfacă nevoile sociale și de trai mereu crescânde ale oamenilor muncii, trebuie să fie în

¹⁸ *Ibidem*, p. 156.

¹⁹ Vladimir Tismăneanu (președinte), Raport final al Comisiei prezidențiale pentru analiza dictaturii comuniste din România, accesibil on-line la adresa: shorturl.at/gxAS9, accesat la data 11.11.2021.

²⁰ Călin Hentea, *Spectacolul propagandei*, ed. Meteor Press, București, 2014, p. 95.

²¹ Eugen Denize, *Propaganda...* p. 160.

²² Călin Hentea, *Enciclopedia propagandei românești. Istorie, persuasiune și manipulare politică*, ed. Adevărul, București, 2012, p. 527.

²³ *** *Rezoluții și Hotărâri ale Comitetului Central al partidului Muncitoresc Român 1951-1953*, ed. Combinatul Poligrafic „Casa Scânteii”, București, p. 273.

același timp opere de artă în care să reflecte conștiința societății noi, socialiste”²⁴.

Nu putem să nu amintim și de *istorie*, ca disciplină de învățământ, și *istoriografie*, ca domeniu de activitate științifică, ambele căpătând forma unor arme de temut ale sistemului comunist de propagandă deoarece, atât istoria, cât și istoriografia, avea un impact foarte puternic asupra cititorilor din prisma faptului ca acestea jucau un rol foarte important în cadrul procesului de învățământ, dar și pentru „capacitatea de a justifica orice prezent printr-un trecut ușor de schimbat și de manipulat”²⁵. Regimul comunist a făcut câteva demersuri pentru punerea bazelor noii istoriografii, spre exemplu, înlocuirea Institutelor de Cercetare din acest domeniu cu Institutul de Istorie al Republicii Populare Române care a fost trecut în subordinea Ministerului Învățământului public, dar și altele asupra cărora nu o să ne oprim. În altă ordine de idei, despre ceea ce își dorea regimul comunist de la istoriografia românească am putea scrie extrem de mult dar o să ne oprim doar la afirmația lui Eugen Denize, care relatează că „istoriografia trebuia să devină un puternic instrument de propagandă comunistă, iar istoricii să abdice de la dezideratele științei, pentru a putea servi cu fidelitate partidul”²⁶.

Ceremoniile și festivitățile ce erau organizate cu ocazia sărbătorilor instituite după 23 august 1944 erau mijloace de propagandă la fel de importante ca și celelalte mecanisme pe care s-a dezvoltat întreg sistemul. Aceste ceremonii erau fastuoase, foarte bine pregătite cu multă vreme înainte, iar prin măreția prin care se desfășurau, regimul comunist încerca să dobândească o justificare, dar și o motivație în același timp, a propriei puteri. Toate aceste festivități trebuiau să aibă în centrul lor Uniunea Sovietică și pe marele ei conducător, ceea ce ne amintește și de *cultul personalității*, ca unul dintre cele mai puternice mijloace de

²⁴ *Ibidem*, pp. 273-274.

²⁵ Eugen Denize, *op.cit.*, p. 162.

²⁶ *Ibidem*, p. 165.

propagandă ale regimului comunist, care a avut ca principal obiectiv „consolidarea puterii”²⁷, dar, în același timp, „prin exacerbarea unei personalități eroice nemaîntâlnite în istorie, a urmărit să legitimizeze puterea comunistă de pretutindeni, să-i facă pe oameni să creadă că un astfel de erou nu poate fi decât rezultatul unui sistem economic, social și politic perfect, infailibil”²⁸.

Sigur că mecanisme sau mijloace de propagandă ale regimului comunist au mai fost, altele, pe lângă cele enumerate de noi, dar și dacă ne rezumăm doar la cele menționate mai sus ne putem da seama cu ușurință că partidul comunist a pus în funcțiune toate mecanismele, mijloacele, resorturile, toate metodele sale, experimentate anterior de Uniunea Sovietică, pentru ca impactul aparatului de propagandă și agitație să fie unul cât mai intens, exploziv dar și eficace. Un mecanism al puterii ce are o componentă strategică foarte clară este reprezentat prin sectoarele Secției de Propagandă a Comitetului Central sau structuri de responsabilizare, precum propagandiști, agitatori și brigăzi artistice de agitație. Filierile sau vectorii pe care s-a dezvoltat propaganda regimului comunist în România sunt de două tipuri: filiere interne și filiere externe.

Filierele interne prin care s-au pus bazele acestui imens mecanism de manipulare a gândirii unui singur individ sau a unui grup social de indivizi, numit propagandă, sunt nenumărate, dar principalul vector în acest angrenaj a fost Partidul Comunist Român cu tot ceea ce putea îngloba această instituție. Nu vom face o analiză exhaustivă în ceea ce privește structura organizatorică a Partidului Comunist Român deoarece a suferit numeroase reorganizări pe tot parcursul existenței sale, dar ne vom opri asupra sectoarelor de activitate a Secției de Propagandă și Agitație. „În ceea ce privește Secția de Propagandă și Agitație, hotărârea plenarei din 23-24 ianuarie 1950 arăta că acesta se ocupă cu problemele propagandei de partid, ale muncii ideologice, ale muncii de partid în

²⁷ *Ibid.*, p. 177.

²⁸ *Idem.*

diferite sectoare ale vieții culturale și ale agitației politice de masă. Ea se ocupa de selecționarea și repartizarea cadrelor în propriile ei sectoare de activitate. Secția de Propagandă și Agitație cuprindea următoarele sectoare: 1) Propaganda, învățământul de partid; 2) Agitația; 3) Presa; 4) Știința; 5) Învățământul public; 6) Literatura și arta; 7) Munca cultural educativă; 8) Edituri și 9) Sectorul evidenței cadrelor²⁹„.

Din procesul verbal al ședinței Secretariatului Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român din 24 februarie 1950, rezultă că filierele interne ale propagandei regimului comunist din România erau așezate în ordinea importanței lor, astfel, cel mai important vector a fost învățământul de partid. Mai mult, în Hotărârea Ședinței Plenare a Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român din 23-24 ianuarie 1950, despre sarcinile partidului în domeniul muncii organizatorice se menționa faptul că: „Trebuie să fie dezvoltată mai departe rețeaua de școli de partid de toate gradele³⁰„. Importanța școlilor de partid a fost accentuată chiar de către Gheorghe Gheorghiu-Dej, încă din anul 1948 la Congresul Partidului Muncitoresc Român din 21-23 februarie, unde acordă atenția cuvenită învățământului de partid, afirmând că „va trebui dată o atenție deosebită ridicării de cadre verificate și pregătite ideologicește, înarmate cu teoria marxist-leninistă, capabile să se orienteze în situații complexe și să ferească organizațiile de partid de abateri și greșeli”³¹. Tot în anul 1948, într-o ședință a Biroului Direcției de Propagandă și Agitație al Comitetului central al PMR, desfășurată în 15 mai, la propunerea președintelui Iosif Chișinevschi, Nicolae Goldberger, unul dintre activiștii puternici din acest domeniu în perioada respectivă, ia cuvântul pentru a-și expune părerea asupra felului în care trebuie organizată ședința unde trebuie să se analizeze situația învățământului de partid. Ceea ce este de remarcat este faptul că Nicolae Goldberger

²⁹ Eugen Denize, *op.cit.*, pp. 40-41.

³⁰ *** *Rezoluții și Hotărâri ale Comitetului Central al partidului Muncitoresc Român 1948-1950*, ed. Combinatul Poligrafic „Casa Scânteii”, București, p. 166.

³¹ *Ibidem*, p. 10.

declară că: „învățământul de partid are trei laturi de activitate distincte: școlile de partid permanente, școlile serale și studiul individual”³². În același timp, „învățământul de partid a căpătat, treptat, o organizare în trepte, elementar, mijlociu și superior”³³. La acea vreme, funcționau trei mari școli de partid: școala „Ștefan Gheorghiu”, „Școala Centrală de Partid în limba maghiară”, ambele funcționând din anul 1946 și Școala Centrală de Lectori „A. A. Jdanov” înființată chiar în anul 1948. Aceste trei școli aveau ca sarcină principală formarea de cadre teoretice, profesori, lectori, conferențieri, dar și conducători ai secțiilor de propagandă sau redactori ai revistelor ideologice. Chiar dacă toate cele trei școli aveau o activitate bogată în acest domeniu, de remarcat este faptul că Școala Centrală de Lectori „A. A. Jdanov” era condusă de Direcția de Propagandă și Agitație, iar directorul ei era chiar șeful acestei Direcții. Începând din iulie 1949 rolul aceste școli de partid a crescut considerabil deoarece în urma Hotărârii Biroului Politic al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, Școala Centrală de Lectori „A. A. Jdanov” cu durata de 6 luni se transformă în Școala Superioară de Științe Sociale „A. A. Jdanov”, dar cu o durată de 2 ani. Mai mult de atât, această școală „va cuprinde două secții: secția de propagandă și secția de presă”³⁴, iar „recrutarea studenților pentru Școala Superioară de Științe Sociale „A. A. Jdanov” se va face din rândul activiștilor de partid cu pregătire ideologică și culturală, de preferință absolvenți ai școlilor de partid”³⁵. La numai doi ani de la înființarea Școlii Centrale de Lectori „A. A. Jdanov” și la un an de la transformarea aceste școli în Școala Superioară de Științe Sociale „A. A. Jdanov”, cu o durată de 2 ani, învățământul de partid a avut parte de o analiză extrem de amănunțită. Pentru a vedea care au fost concluziile la care a ajuns Biroul Organizatoric, vom reda o bună parte din Hotărârea Comitetului Central

³² ANR, Fond CC al PCR, Dosar 9 din 1948, fila 2.

³³ Eugen Denize, *Propaganda...*, p. 72.

³⁴ *** *Rezoluții și Hotărâri ale Comitetului Central...*, p. 124.

³⁵ *Ibidem*, p. 125.

al Partidului Muncitoresc Român din iulie 1950, hotărâre ce a vizat rezultatele anului școlar 1949/1950, dar și pregătirea anului școlar 1950/1951, în învățământul de partid: „Analizând rezultatele învățământului de partid pe anul școlar 1949/1950, Comitetul Central al P. M. R. Constată că partidul are o serie de realizări. Prin introducerea anului școlar s-a îmbunătățit organizarea învățământului de partid. Au fost create noi forme ale învățământului de partid: Școala superioară de științe sociale „A. A. Jdanov” pe lângă C. C. al P.M.R., universitățile și școlile serale de marxism-leninism și școlile de partid de 6 luni. Pentru masa membrilor de partid și pentru activul celor fără partid, au fost înființate cercurile de politică curentă. În ajutorul școlilor și cursurilor de partid au fost editate numeroase lecții și broșuri (aproape 70 de titluri, cu un tiraj de circa 12.000.000 de exemplare). S-a asigurat o mai bună pregătire și perfecționare a cadrelor pedagogice din școli. S-a început o muncă organizată pentru pregătirea propagandiștilor. În munca de propagandă au fost atrase numeroase elemente muncitorești. Compoziția socială a studenților și elevilor din școlile de partid s-a îmbunătățit. Comitetele de partid județene s-au preocupat în acest an școlar mai temeinic de problemele învățământului de partid. Școlile și cursurile de partid au avut un rol de seamă în ridicarea nivelului ideologic și politic al membrilor de partid și în promovarea a noi cadre pentru munca de partid și de stat”³⁶. Evident că, pe lângă rezultatele pozitive sau realizările constatate în hotărârea citată mai sus, Comitetul Central al P. M. R. constată, în aceeași hotărâre, că învățământul de partid are, încă, o serie de lipsuri mari și că acesta este la un nivel destul de scăzut: „Pregătirea ideologică și teoretică a profesorilor, conducătorilor de seminarii și îndeosebi a propagandiștilor este nesatisfăcătoare. Comitetele de partid au avut serioase lipsuri în munca de selecționare a cadrelor de conducere ale școlilor de partid și a propagandiștilor”³⁷.

³⁶ *Ibidem*, pp. 257-258.

³⁷ *Ibidem*, pp. 258-259.

Înainte de a ne opri la cel de-al doilea vector pe care s-a dezvoltat propaganda regimului comunist în România și anume *propagandistul*, considerăm că este necesar să relatăm care au fost principalele hotărâri luate de Comitetul Central al Partidului Muncitoresc Român pentru a înlătura lipsurile și greșelile constatate, dar și pentru a ridica nivelul învățământului de partid. În primul rând este necesar să menționăm că „în centru preocupărilor întregului învățământ de partid va sta problema pregătirii de cadre conducătoare de partid, capabile să conducă organizațiile de partid; pregătirii de propagandiști și agitatori în stare să ducă cu succes lupta partidului pe frontul ideologic; pregătirii de cadre pentru munca în aparatul de stat”³⁸. Printre numeroasele puncte din hotărârea enunțată mai devreme regăsim și organizarea de seminarii, înființarea cercurilor de studiu, publicarea periodică de articole propagandistice în ziarul *Scânteia*, deschiderea anului școlar în data de 15 septembrie, dar nu în ultimul rând „creșterea numărului de școli de pregătire și perfecționare a cadrelor de partid, a școlilor serale de marxist-leninism, a cursurilor de partid și a cercurilor de studiu”³⁹. Fără prea multă strădanie, putem observa că unicul scop al acestei nemărginite rețele era îndoctrinarea maximă a tuturor elevilor și a cursanților. În toată această perioadă, dar și de aici mai departe, învățământul de partid s-a bucurat, și se va bucura în continuare, de o atenție deosebită din partea Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, ceea ce denotă că învățământul de partid era cea mai importantă filieră pe care propaganda regimului comunist s-a dezvoltat, și o va face în continuare, deoarece de calitatea propagandistului, ca un al doilea vector de dezvoltare a propagandei regimului din perioada respectivă, depinde în cea mai mare măsură, atât de conținutul, cât și de calitatea învățământului de partid. *Pregătirea propagandiștilor – sarcină de mare răspundere* este poate cel mai convingător editorial, din periodicul *Scânteia*, apărut în 12 iulie 1951, în

³⁸ *Ibidem*, pp. 260.

³⁹ *Idem*.

ceea ce-i vizează pe propagandiști, rolul acestora și felul în care trebuie pregătiți și selecționați. În acest editorial se pune foarte mare accent pe pregătirea propagandiștilor, pe nivelul de pregătire politico-ideologic, care, era garanția succesului în aplicarea justă și dreaptă a liniei politice. Ca acest succes să fie garantat în marile bătălii duse „pe frontul construcției socialiste”⁴⁰, partidul „mobilizează masele largi ale oamenilor muncii și desfășoară o imensă muncă politică de masă pentru îndeplinirea înainte de termen a sarcinilor de plan, pentru cucerirea unui succes deplin în bătălia pentru pâine poporului”⁴¹. Această masă de oameni ai muncii vor trebui să dobândească o înaltă pregătire politico-ideologică, deoarece „a fi propagandist nu este ceva onorific, de paradă, sau o sarcină ce poate fi neglijată. Sarcina propagandistului este o importantă sarcină de partid a cărei îndeplinire asigură ridicarea nivelului politic și ideologic al membrilor și candidaților de partid, creșterea rolului de luptători de avangardă în opera de construire a socialismului”⁴². Mai mult decât atât, membrii și candidații de partid cărora li s-a acordat „cinstea de a propaga în cadrul cercurilor și cursurilor învățământului de partid mărețele idei ale marxism-leninismului, sunt [sic!] datori de a munci cu toată puterea lor, cu pasiune pentru a îndeplini aceste sarcini”⁴³, iar neîndeplinirea sarcinii de propagandist a membrilor și candidaților de partid poate „face un mare rău”⁴⁴, motiv pentru care selecționarea propagandiștilor pentru cursurile de partid și cercurile de studiu a fost reglementată în Hotărârea Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român asupra rezultatului anului școlar 1949/1950 și pregătirea anului școlar 1950/1951 în învățământul de partid, din iulie 1950. Această hotărâre prevedea că

⁴⁰ *Pregătirea propagandiștilor – sarcină de mare răspundere*, în ziarul *Scânteia*, apărut în 12 iulie 1951, p.1.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Să asigurăm pregătirea temeinică a propagandiștilor!*, articol nesemnat, în: *Steagul Roșu*, anul VI (XI), nr. 1601 din 12 noiembrie 1954, p. 1.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

fiecare propagandist va fi confirmat printr-o hotărâre a Comitetelor de partid, după caz: „Comitetele județene vor confirma propagandiștii pentru cercurile de studiu al istoriei Partidului Comunist (bolșevic) al Uniunii Sovietice; comitetele raionale (de plasă) vor confirma propagandiștii pentru cursurile serale de partid; Birourile organizațiilor de bază vor confirma propagandiștii pentru cercurile de politică curentă”⁴⁵. În aceeași măsură, Hotărârea Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român asupra rezultatului anului școlar 1949/1950 și pregătirea anului școlar 1950/1951 în învățământul de partid, din iulie 1950 prevedea că: „munca de propagandist trebuie încredințată numai membrilor de partid, temeinic verificați, cu nivel politic ridicat și cu aptitudini propagandistice”⁴⁶. Dacă învățământul de partid s-a bucurat de o atenție deosebită din partea Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, propagandistul a beneficiat, poate, în egală măsură de același privilegiu. Partidul, cu întreg mecanismul extrem de bine organizat, nu i-a lăsat de izbeliște pe propagandiști, ci s-a preocupat ca aceștia să răsară și să crească cu curaj, chiar din rândurile clasei muncitoare, așa cum era și firesc. De altfel, aceștia trebuiau perfecționați, iar în acest sens, pe lângă fiecare Comitet județean de partid, erau organizate „seminarii pentru propagandiști, cu durata de 5-15 zile”⁴⁷, evident, cu scoaterea lor din producție în această perioadă de timp. Pentru a veni în sprijinul necondiționat al celui care avea să îi fie încredințată munca de propagandist, pentru a i se asigura consultații în caz de nevoie propagandistului care studiază individual, se înființau cabinete de partid în toate centrele mai importante, dar și în întreprinderile industriale. De menționat este faptul că studiul individual „trebuia să devină metoda de bază prin care membrii de partid să

⁴⁵ *** *Rezoluții și Hotărâri ale Comitetului Central al partidului Muncitoresc Român 1948-1950*, Combinatul Poligrafic „Casa Scânteii”, București, p. 263.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

studieze marxism-leninismul”⁴⁸. Revenind la cabinetele de partid din centrele mai importante, acestea serveau și ca spații pentru organizarea periodică a unor lecții și conferințe, deoarece acestea erau poate cele mai importante mijloace prin care propagandistul putea să își atingă obiectivele pentru care a fost hărăzit. Despre educația politică făcută de propagandist prin lecție și prin seminarii am putea scrie mai mult decât poate ar fi necesar, dar o să ne rezumăm doar la concepția lui Eugen Denize, în ceea ce privește lecția. Acest tip de educație „avea darul de a clarifica ideile principale ale unei opere sau de a lămuri problemele esențiale ale unei teme”⁴⁹, „având ca scop orientarea cursanților în studiu”⁵⁰. În schimb, seminariile trebuiau să „urmărească lămurirea, aprofundarea și fixarea noțiunilor și tezelor de bază ale unei anumite tematici”⁵¹, relatează Grigore Cotovschi într-un editorial, în anul 1952. Considerăm că toate aceste mecanisme de educare politico-ideologică a propagandistului, fie prin studiul individual, lecții, seminarii, cercuri de studiu sau altele, aveau ca obiectiv principal atrofierea propriei voințe în favoarea ideologiei prin absorbirea a tot ceea ce putea însemna doctrină ideologică, ștergerea memoriei individuale, dar în aceeași măsură și a celei colective, în vederea supunerii totale față de regimul comunist, fie el al României sau al U.R.S.S..

Incontestabil, *propagandistul* este veriga principală din lanțul întreg al aparatului de propagandă și agitație, dar este extrem de bine completat de *agitator*, ca un al treilea vector cu ajutorul căruia propaganda regimului comunist s-a dezvoltat în România. Dacă propaganda înseamnă răspândirea mai multor idei către membri partidului sau unui număr mai restrâns de persoane, cu obiective pe termen mediu sau lung, agitația reprezintă propagarea unei singure idei,

⁴⁸ *Ibidem*, p. 266.

⁴⁹ Eugen Denize, *op.cit.*, p. 56.

⁵⁰ *Ibid.* p. 57.

⁵¹ Grigore Cotovschi, *Rolul propagandistului în educarea comunistă a membrilor de partid*, în „*Lupta de clasă*”, seria V-a, anul XXXII, nr. 11, noiembrie 1952, p. 75.

sau a câtorva idei, mult mai rapidă decât propaganda, unui număr mai mare de oameni. „Agitația se referă la problemele imediate. Ea face ca, aplicată concret la problemele zilnice, teoria noastră să devină bunul întregului popor. Prin ea apropiem poporul de învățătura noastră, de concepția noastră. Prin agitația comunistă, aducem la cunoștință masele largi, lozincile și problemele actuale”⁵². Ca agitația să pătrundă, să îmboldească masele, trebuia să fie clară, simplă, scrisă pe înțelesul tuturor, trebuia să fie consecventă, făcută în fiecare zi, cu orice prilej și în locurile cele mai populate. Agitatorii, la fel ca propagandiștii, erau aleși din rândul membrilor de partid, bine verificați, instruiți periodic și aveau obligativitatea de a avea cunoștințe marxist-leniniste. Formele principale de manifestare a agitației comuniste erau de trei tipuri: vorbită, scrisă și vizuală.

Agitația vorbită sau orală „se folosea în cadrul marilor ceremonii prilejuite de sărbătorile comuniste, în cadrul mitingurilor și întrunirilor muncitorești, la sate, în școli și universități, peste tot unde agitatorul putea să citeze din operelor „clasicilor” marxism-leninismului și să strige lozincile fixate dinainte de conducerea superioară a partidului”⁵³.

Agitația scrisă conținea „lozinca, mijloacele de comunicare în masă, adică presa centrală și locală de partid, presa sindicală, a organizațiilor de masă, sportivă, culturală, militară etc., broșurile și cărțile editate de partid”⁵⁴. Lozinca trebuia să conțină un text scurt, simplu, trebuia să fie scrisă cu litere mari și vopsită în culori vii.

Agitația vizuală îngloba „afișul, graficul, panoul, pavoizarea, caricatura”⁵⁵. La fel ca și în cazul agitației scrise, dacă afișele aveau text, acesta trebuia să fie cât mai simplu și scurt, și trebuiau puse în locuri cât mai luminoase. Despre cromatica agitației vizuale am putea scrie foarte multe lucruri, dar ne vom opri la importanța agitației vizuale, deoarece,

⁵² ANR, Fond CC al PCR, Dosar 1/1949, ff. 133-134.

⁵³ Eugen Denize, *op.cit.*, p. 60.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.* p. 61.

la 22 martie 1952, Biroul Organizatoric a ținut o ședință pe această temă și a elaborat o hotărâre unde propunea o serie întreagă de măsuri care priveau organizarea controlului agitației vizuale, dar și eliminarea tuturor lipsurilor agitației vizuale. Cele 17 măsuri urmau să reglementeze activitatea agitației vizuale până la cel mai mic detaliu, dar și să aducă îmbunătățiri calității acesteia. Leonte Răutu a fost cel care a explicat necesitatea unui astfel de demers, prin existența „unui mare haos care există în domeniul agitației vizuale din lipsă de control, ceea ce a dus la publicarea de lucruri nepotrivite, la cheltuieli excesive pentru diferite pavoazări și ornamentări”⁵⁶. Hotărârea Biroului organizatoric ce urma să fie însușită și aprobată, pentru mai multă greutate politică, de către Comitetul Central într-una din ședințele sale ulterioare, e dovada foarte clară că agitația vizuală era extrem de importantă pentru conducerea superioară de partid. Cu toate acestea, agitația vizuală s-a transformat, dacă nu cumva a fost dintotdeauna așa, în una dintre „cele mai agasante, obositoare și lipsite de sens forme de agitație”⁵⁷, deoarece avalanșa de afișe, panouri, vitrinele cu fotografii, caricaturile și lozincile erau lipsite de realism, neschimbate, reproduse mereu în aceeași formă comună. Chiar dacă liderii politici ai regimului comunist cheltuiau sume uriașe de bani pentru a comunica mereu aceleași mesaje, chiar dacă le erau foarte bine cunoscute toate efectele negative ale agitației, nimic nu i-a putut opri din mecanismul de dezvoltare a tuturor formelor de agitație, nu doar a celei vizuale. Chestiunile problematice ale aparatului de agitație au fost expuse în editorialul *Scânteia*, intitulat *Să dezvoltăm puternic agitația politică de masă*, apărut la 17 februarie 1949⁵⁸. Printre multe lămuriri privind agitația, se poate citi atât în editorial cât și în lucrarea lui Eugen Denize, că principalul obiectiv al agitației „consta în a lega masele de oameni ai muncii, de cauza construirii socialismului”⁵⁹.

⁵⁶ ANR, Fond CC al PCR – Cancelarie, Dosar 22/1952, f. 4.

⁵⁷ Eugen Denize, *op.cit.*, p. 67.

⁵⁸ Vezi pe larg: *Să dezvoltăm puternic agitația politică de masă*, articol nesemnat, apărut la 17 februarie 1949 în editorialul *Scânteia*.

⁵⁹ Eugen Denize, *Propaganda...*, p. 67.

Cu toate acestea, putem afirma că mecanismul propagandistic din perioada regimului comunist s-a folosit din plin de toate filierele interne pe care acesta s-a dezvoltat. Dacă filierele interne au fost folosite la maximum, propaganda regimului comunist din România a fost dezvoltată și cu ajutorul unor vectori externi. Acești vectori externi ai propagandei au venit din Uniunea Sovietică, direct prin Partidul Comunist. Aici este necesar să amintim de sprijinul acordat de U.R.S.S., fie prin acordul cultural (ARLUS) încheiat cu România, fie prin acordul economic (SOVROM). Sprijinul U.R.S.S. era „pentru noi ca un izvor viu de energie nouă”⁶⁰ și consta în:

„primirea de studenți români, învățămintele științei agrotehnice sovietice, vizitarea țării noastre de către savanți, artiști și ansambluri artistice sovietice, traducerea de cărți științifice și tehnice sovietice, lucrări de beletristică, importul de aparate de radio, de aparate de proiecție cinematografică, de filme și de muzică sovietică”⁶¹.

Ca și vector extern amintim de Asociația Română pentru strângerea legăturilor cu Uniunea Sovietică, sau A.R.L.U.S., așa cum o vom aminti în continuare. Nu ne vom opri foarte mult asupra istoricului acestui vector, dar ne vom opri totuși la câteva aspecte ce țin de cadrul instituțional. O asemenea asociație a mai existat în România, dar în cu totul alte condiții față de cea din anul 1944. În anul 1932 asociația formată, după un model francez, de către Petre Constantinescu-Iași, se numea „Amicii URSS”, iar din această asociație făceau parte intelectuali români de stânga. După acțiunea de desființare și după scoaterea în afara legii a asociației „Amicii URSS” s-a mijlocit la resuscitarea asociației sub altă denumire, însă, fără nici o înfăptuire efectivă. Concretizarea acestei inițiative se va realiza în data de 17 decembrie 1944, când ARLUS își prezintă structura organizatorică. „Tabloul este, chiar și pentru cititorul de astăzi, impresionant – semn că în numai o lună de la înscrierea oficială,

⁶⁰ Gheorghe Gheorghiu Dej, *Republica populară Română în plin avânt*, în *Articole și cuvântări*, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, 1951, p. 329.

⁶¹ Eugen Denize, *Propaganda...*, pp. 78.

asociația se dezvolta-se într-un ritm accelerat, respectând totodată cerințele unei foarte pragmatice asumări de sarcini”⁶².

ARLUS a fost organizată extrem de minuțios, fiind împărțită în secții, iar acestea erau atât de diversificate încât era destul de neobișnuit pentru o simplă asociație de prietenie între două state. La început, ARLUS avea 12 secții, fiecare secție fiind formată din mai multe subsecții, formând un tablou care cuprindea aproape orice zonă de interes a unui stat. Cele 12 secții ale ARLUS au fost: secția economică, secția științe, secția literatură și filozofie, secția științe aplicate, secția științe sociale, secția armată, secția transport și comunicații, secția învățământ, secția presă, secția artă, secția sport-turism, secția propagandă. Așa cum am amintit și mai sus, fiecare secție cuprindea o multitudine de subsecții. Chiar dacă toate secțiile erau folosite ca o „piață de desfacere” pentru propaganda sovietică, ne vom opri la secția de propagandă, deoarece aceasta este zona noastră de interes. În anul 1944 secția de propagandă din cadrul ARLUS cuprindea 4 subsecții: cinema, radiofonie, foto și muzică, ca la numai un an, în 1945, secția de propagandă să dispară, iar subsecțiile să fie redistribuite în alte secții, cinematografia, radiodifuziunea și fotografia, alături de presă în secția documentară, iar muzica în secția de artă.

Correspondentul ARLUS în exterior era Asociația generală pentru relații culturale ale URSS cu străinătatea, VOKS, o „asociație sovietică ce tutela neoficial (și controla în bună măsură) toate asociațiile de prietenie cu Uniunea Sovietică existente în lume la acea oră”⁶³. Pentru ARLUS, dar și pentru restul asociațiilor de prietenie cu URSS, VOKS era cel mai însemnat furnizor de materiale precum cele de presă, carte sovietică, tipărituri, dar nu în ultimul rând, de materiale de propagandă. Așa cum relatează Călin Hentea, „propaganda arlusistă s-a concretizat prin desfășurarea de

⁶² Adrian Cioroianu, *Pe urmele lui Marx. O introducere în istoria comunismului românesc*, ed. Curtea Veche, București, 2005, p.123.

⁶³ *Ibid.* p.144.

acțiuni specifice modelului propagandei sovietice”⁶⁴. Așadar, au fost tipărite publicații cu caracter propagandistic, precum: *Caietele ARLUS*, *Veac Nou*, *Grai Nou*, *Vestea Nouă*, *Analele româno-sovietice*, *Cartea Rusă*, au fost tipărite lucrări privind viața și cultura sovietică. Pe lângă toate acestea, în sediile ARLUS, se difuzau filme sovietice, se țineau concerte de muzică și erau exploatate din punct de vedere propagandistic toate serbările festive și comemorările precum data încetării din viață a lui Lenin, Ziua Armatei Sovietice, Ziua Presei Sovietice, Ziua prieteniei româno-sovietice, devenită ulterior Zilele, Săptămâna, ca mai apoi rămânând la Luna prieteniei Româno-sovietice. Cu toate acestea, Asociația Română pentru strângerea legăturilor cu Uniunea Sovietică nu a avut impactul scontat în România, mai mult, societatea și intelectualii români au fost reticenți la toate manifestările organizate, în pofida resurselor financiare, aproape nelimitate, pe care această asociație le-a cheltuit.

Chiar dacă Partidul Comunist Român s-a folosit de toate mecanismele și filierele de propagandă, rezultatul a fost sub așteptările acestuia. Declinul acestei puternice propagande sovietice a început odată cu venirea la putere a lui Nicolae Ceaușescu. În acest context, această propagandă de sovietizare a României, începând cu anul 1965, a început să se transforme într-o propagandă naționalistă, iar românii, din pricina agresivității cu care s-a desfășurat propaganda sovietică, „au gustat”, poate mult prea repede „dulcea” propagandă a lui Nicolae Ceaușescu. Cu toate acestea, provocările de astăzi ne conduc spre toleranță, mistificările propagandistice ale regimului comunist trebuie cunoscute tocmai pentru a evita repetarea acestora.

⁶⁴ Călin Hentea, *Enciclopedia propagandei românești. Istorie, persuasiune și manipulare politică*, ed. Adevărul, București, 2012, p. 406.

Atitudinea Episcopilor greco-catolici și atitudinea regimului comunist văzută în documente... atitudinea noastră

SERGIU SOICA¹

Abstract: *Attitude of the Greek-Catholic Bishops and Attitude of the Communist Regime Seen In Documents ... Our Attitude.* Some people belonging to the communist regime were responsible for the „state safety”, understandably legitimate in every society, but some were also sowing bad seeds knowingly. „Everything is forgiven, but there needs to be a lesson in history, so that atrocities like these never happen again”, says Bishop Virgil Bercea. The martyrs Bishops paint the best picture regarding the attitudes of the communist regime towards the United Church. Time has passed, forgiveness and positive integration of events is happening slowly. Knowing the truth, in the light and shadows of human events, liberates and leads towards tolerance and truth!

Keywords: United Greek-Catholic Church, Martyr Bishops, Communist regime, Securitate, Informative notes, Informant, Prisons.

„Care Biserică din lume a jertfit atât cât Biserica noastră? În brațele noastre au murit episcopii Frențiu, Bălan, Rusu; suntem mândri că aparținem celei mai glorioase Biserici, care prin jertfa ei unică în lume, ne ridică peste neamuri. Ce contează clipa, momentul, stăpânirile trecătoare față de eternitate? Istoria nu s-a terminat aici, și martirul celor șapte episcopi greco-catolici în cumpăna eternității valorează mai mult decât o nedreptate omenească”. Iuliu Hossu²

Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea cu ocazia vizitei făcute la București în luna mai a anului 1999 ne îndemna: „Educați tinerii în spiritul unor

¹ pr. dr. Sergiu SOICA, parohia Sânnicolau Mare, Timiș.

² Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (ACNSAS), Fond informativ, Dosar individual Hossu Iuliu, I736, vol. 7, ff. 238–241.

țeluri îndrăznețe ce se cuvin unor fii de martiri”. Pentru a putea educa și forma tinerele generații în spiritul eroismului credinței martirilor și mărturisitorilor pentru credință și Biserică, trebuie să cunoaștem mai bine noi, Biserica de astăzi, acest spirit de trăire a credinței până la eroismul martiriului.

De fapt, una dintre trăsăturile fundamentale ale identității Bisericii noastre este tocmai memoria rănilor persecuțiilor secolului XX, așa cum amintea același Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea în Scrisoarea apostolică adresată Bisericii Române Unită cu Roma, Greco-Catolică, cu ocazia aniversării tricentenarului unirii cu Biserica Romei. De aceea, trebuie depuse în continuare eforturile necesare pentru a îmbogăți tezaurul privind evenimentele petrecute în anii persecuției comuniste, astfel încât să se permită generațiilor viitoare să cunoască mai bine istoria înaintașilor, să o poată evalua critic și să-și poată consolida identitatea și apartenența la această Biserică.

Ca să putem observa mai bine atitudinea regimului comunist față de Biserica Română Unită, putem spune că este util să ne uităm la activitatea Securității, în mod special în dosarele Episcopilor martiri, acum fericiți.

Așadar Cardinalul Iuliu Hossu personalitate a Bisericii Greco-Catolice și a României în perioada interbelică (membru marcant al Unirii de la Alba Iulia din decembrie 1918), dar și în perioada regimului comunist, deoarece s-a opus sistemului, a fost arestat în anul 1948, deținut în închisoare și domiciliu obligatorii timp de 22 de ani, până la sfârșitul vieții, mai 1970. În dosarele Securității ale episcopului Iuliu Hossu am identificat 54 de cadre ale Securității și 72 de informatori care au furnizat 338 de note informative în perioada anilor 1955–1971.³

³ ACNSAS, Dosarele referitoare la Iuliu Hossu: Dosar Penal P015342 (37 file), Dosar Individual I00736, Vol. 1 (275 file), Dosar Individual I00736, Vol. 2 (247 file), Dosar Individual I00736, Vol. 3 (323 file), Dosar Individual I00736, Vol. 4 (308 file), Dosar Individual I00736, Vol. 5 (55 file), Dosar Individual I00736, Vol. 6 (190 file), Dosar Individual I00736, Vol. 7 (368 file), Dosar Individual I00736, Vol. 8 (14 file)

Menționăm că dosarele din ACNSAS despre Episcopul Iuliu Hossu conțin 1.817 file, împărțite în 8 volume.

Documentele din Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (CNSAS) referitoare la Episcopul Ioan Suciș au fost identificate în Fondurile: Documentar, Informativ și Penal. Cele șapte volume, din aceste fonduri, cuprind 1335 file, cu 507 documente (unele în două exemplare, sau chiar mai multe), cuprinse în șapte dosare.

În această perioadă, a regimului comunist, Episcopul Ioan Suciș a fost, atent, urmărit de către Securitate, prin informatori, care au furnizat notele lor informative ofițerilor de Securitate.⁴

Cu toate acestea Episcopul Suciș își va purta cu demnitate crucea suferinței și în temnița Sighetului din octombrie 1950 până în după amiaza zilei de 27 iunie 1953, la ora 14, potrivit actului de moarte cu numărul 134 redactat patru ani mai târziu, la 20 iulie 1957, de ofițerul stării civile a orașului Sighet. A luat sfârșit atunci amara suferință a celor cinci ani de detenție, umilințele, tortura fizică și psihică, foamea și bătăile unui deținut „fără ocupație”, după cum consemnează sec același act constatator al morții.

Privegheat de colegii de suferință, arhieriei și preoți, „apostolul tineretului” trecea la cele veșnice, încununat parcă de apoteoticele cuvinte ale Evangheliei după Sfântul Ioan:

„Fost-a om trimis de la Dumnezeu, iar numele lui era Ioan. Acesta a venit spre mărturie, ca să mărturisească despre lumină, ca toți, prin el, să creadă” (Ioan 1 – 6,7).

⁴ ACNSAS Episcop Ioan Suciș: Fond Documentar, Dosar Ioan Suciș, D 405 (cuprinde 294 file cu 113 documente), Fond Documentar, Dosar Ioan Suciș, D 012640 (cuprinde 118 file cu 38 documente), Fond Informativ, Dosar Suciș Ioan, I 37 (cuprinde 288 de file cu 89 documente), Fond Informativ, Dosar Suciș Ioan, I 1, Vol. 1 (cuprinde 285 file cu 141 documente), Fond Informativ, Dosar Suciș Ioan, I 1, Vol. 2 (cuprinde 299 file cu 102 documente).

Episcopul Ioan Bălan a fost al optulea Episcop de Lugoj, el a condus Episcopia din anul 1936 până la desființarea Bisericii Române Unite.

„Mecanismul” Securității din România a funcționat și la Episcopul Ioan Bălan astfel dosarul de la Securitate al episcopului Bălan este împărțit în patru volume: dosar fond informativ – 243 file, dosar fond documentar – 36 file și dosar fond penal volumul I – 5 file, volumul II – 15 file.

În cele 300 de file a dosarelor de la ACNSAS putem observa activitatea Securității, în perioada anilor 1955-1959⁵.

Mai departe, documentele Securității referitoare la Episcopul Vasile Aftenie. Documente aflate în fondurile: Documentar și Informativ din Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității cuprind în totalitate dosarul Episcopului Aftenie creat de către Securitate. Cele 123 de documente identificate în cele trei volume privesc viața și activitatea Episcopului Vasile Aftenie.

Cele trei volume, din aceste fonduri, cuprind 233 file, cu 123 documente (unele în două exemplare, sau chiar mai multe), împărțite astfel: dosar I 154136 având 159 file cu 78 de documente, dosar I000790 cu 46 file și 21 documente și dosar D78 (28 file cu 24 documente).

Securitatea a fost interesată în special de activitatea Episcopului, mai precis de: predici, vizitații canonice, atitudinea politică, vizitele pe care le-a primit/făcut, dar și multe alte aspecte despre Biserica Română Unită. Limitele cronologice ale volumului sunt 1934–1969. În dosarele ACNSAS au fost identificate 47 note informative, care au fost furnizate de către 9 de informatori. Ofițerii Securității identificați care s-au ocupat de aceste note informative au fost în număr de 2, care au avut diferite grade, de la Inspector (înainte de 1948), până la Căpitan. Mai menționăm,

⁵ ACNSAS, Dosarele Episcopului Ioan Bălan: Fond Documentar, D 000077, Ioan Bălan; Fond Penal, P 1150, Vol. 1, dosar anchetă Bălan Ioan, Dunărea; Fond Penal, P 1150, Vol. 2, dosar anchetă Bălan Ioan, Dunărea; Fond Informativ, I 195466, Bălan Ioan; Dosar Fond operativ Chindriș Vasile, I3571/1 [număr vechi inventar: 164704, vol. Nr. 1].

că din păcate, majoritatea notelor informative (45) nu au fost semnate de către Ofițerii de Securitate. În volum, pe lângă note informative, mai identificăm adresele și corespondența Securității dintre diferitele Servicii, precum și multe scrisori (20) primite sau expediate de către Episcopul Vasile Aftenie.

Cardinalul Alexandru Todea împreună cu primul Cardinal Iuliu Hossu au fost personalitățile Bisericii Române Unite în secolul XX. Ambii Cardinali, în perioada regimului comunist, s-au opus sistemului, au fost arestați și deținuți în închisori. Cardinalul Iuliu Hossu a încetat din viață în anul 1970. Astfel, acesta nu a asistat la repunerea în drepturi a Bisericii Române Unite, în schimb, Cardinalul Alexandru Todea, la vârsta de 77 de ani, a participat la repunerea în drepturi a Bisericii. Mai mult, a fost printre cele mai active personalități greco-catolice în perioada anilor '90. Ambii Cardinali au fost urmăriți de către Securitate și au avut dosare întocmite de către această instituție. Astfel, documentele studiate din Arhiva Consiliului Național pentru Studierea

Arhivelor Securității (ACNSAS) despre Cardinalul Todea au fost: În dosarele Securității ale episcopului Alexandru Todea am identificat 34 de Cadre ale Securității și 73 de informatori care au furnizat 333 de note informative în perioada anilor 1946–1973, astfel⁶:

Atitudinea Bisericii

„Slujitorii lui Dumnezeu, cei șapte episcopi martiri români – Valeriu Traian, Vasile, Ioan, Tit Liviu, Ioan, Alexandru, Iuliu (îl putem adăuga aici pe Alexandru Todea) – au fost fii ai Bisericii Române Unite cu Roma. S-au născut în familii creștine, fiind crescuți cu frica lui

⁶ ACNSAS, dosarele referitoare la Cardinalul Alexandru Todea: Dosar individual I3470/3; Dosar individual I3470/4; Dosar individual I72681 – Vol. I; Dosar individual I72681, – Vol. II; Dosar individual I3459/1; Dosar individual I3459/2; Dosar D140.

Dumnezeu și în spiritul Evangheliei. Au mărturisit cu zel spiritul lor creștin, simțind chemarea de a se consacra lui Dumnezeu și sufletelor în sfânta Preoție. Exemplari în devotamentul lor, investiți mai târziu cu harul episcopatului, s-au dedicat slujirii turmei încredințate, ctitorind Biserica, învățând-o, sfințind-o și conducând-o spre Hristos. În momentul când puterea întunericului s-a pregătit să atace Biserica, i-au intuit din timp lucrarea potrivnică, recunoscând viclenia răutății. Au predicat rezistența sufletească, întărindu-și turma în credință. Deși au fost presați să se lepede de credința catolică și de comuniunea cu urmașul Sfântului Petru, au rămas tari și fideli Sfintei Uniri cu Biserica Romei, oferindu-și viața lui Dumnezeu ca jertfă pentru suflete. Și-au mărturisit credința în lagăre, în închisoare și în domiciliu forțat, asumând toate suferințele și presiunile morale din partea instrumentelor Răului, conștienți că cei ce caută Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea ei nu rămân fără ajutor și speranță. După grele și îndelungate suferințe, au trecut în veșnicie, preamărind bunătatea Providenței, lăsând posterității moștenirea iertării și reconcilierii. Cei șapte episcopi martiri strălucesc prin exemplul lor pe firmamentul Bisericii. Ei ne invită să privim cu încredere la Părintele luminilor și ne încurajează să perseverăm în Hristos, orice s-ar întâmpla. Fiind părinții noștri sufletești și ocrotitorii Bisericii lui Hristos între români, ei ne oferă pilda de a le încredința pe toate lui Dumnezeu.

Atitudinea noastră

Odată cu Conciliul Vatican al II-lea (1962-1965) se deschide o nouă perspectivă pentru Bisericile Orientale dintre care face parte și Biserica Greco-Catolică din România. Acestea sunt parte a patrimoniului comun al Bisericii prin propria lor istorie, adesea pătrunsă de suferință, prin disciplina lor și prin experiența acumulată de-a lungul timpurilor.

În secolul al XX-lea unele din aceste Biserici au suferit martiriul și nu puțini au fost episcopii, preoții, călugării, călugărițele și laicii care au

fost chemați să dea mărturie de credința pe care o nutreau, prin propria viață. Credința este acceptarea chemării lui Dumnezeu nu doar pentru a-L iubi pe El și pe semenii săi și de a se considera fii iubiți și importanți pentru Domnul, în așa măsură de a „merita” jertfa minunată a lui Cristos. Cu exemplul martirilor săi, putem spune că Biserica Greco-Catolică din România înfrumusețează și îmbogățește chipul și patrimoniul Bisericii Universale.

Conciliul Vatican II a consacrat un document Bisericii din Răsărit, *Orientalium Ecclesiarum*, în care vorbește despre bogăția acestor comunități, din punct de vedere al ritului, al disciplinei și al istoriei: „Istoria, tradițiile și nenumărate instituții bisericești dau strălucită mărturie despre meritele deosebite ale Bisericilor orientale în Biserica universală. De aceea Conciliul înconjoară acest patrimoniu bisericesc și spiritual cu stima cuvenită și cu îndreptățită laudă; mai mult, îl consideră cu tărie ca patrimoniu al Bisericii universale a lui Cristos” (OE 5). Prin aceste cuvinte, se dorește să se atragă atenția întregii Biserici asupra patrimoniului de credință și de mărturie uitate sau insuficient cunoscute. Fiecare comunitate are realități de împărtășit, iar experiența globală a Bisericii este un tezaur cu valoare inestimabilă.

Prin acest document se recunosc vicisitudinile istorice care au însoțit drumul Bisericii de-a lungul vremurilor. Istoria recentă, se situează în aceeași dinamică a poporului lui Dumnezeu care din cele mai vechi timpuri pășește pe cărarea ce conduce spre Împărăția cerurilor. Bisericile Orientale, pătrunse de istorie și spiritualitate, cum spune Conciliul, sunt în ziua de azi „semne ale timpurilor” pentru toți oamenii.

Este cunoscut faptul că dificultățile istorice recente au condus la diminuarea numărului credincioșilor pe fondul indiferențismului și al fricii. Sunt situații deja prevăzute de Cristos în timpul cât a fost pe pământ: „Voi bate păstorul și se vor risipi oile turmei” (Mt 26,31), care vin completate însă cu dimensiunea încurajării: „nu te teme turmă mică” (Lc 12,32).⁷

⁷ Vezi pe larg: Gabriel Bubo, *Martiriul Episcopului Ioan Bălan – considerații spirituale*, în *Episcopul Ioan Bălan în dosarele Securității*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2015.

Mai mult decât toate acestea, trebuie să fim conștienți că unii oameni ai regimului comunist au îndeplinit sarcinile legate de „siguranța statului”, legitime în orice societate, însă alții au fost „colaboratori” care au semănat răul din proprie convingere. „Toate sunt iertate, însă este nevoie de o lecție a istoriei ca astfel de atrocități să nu se mai repete”, afirma Excelența Sa, Preasfințitul Episcop Virgil Bercea. Episcopii martiri dau cea mai bună mărturie despre atitudinea regimului comunist față de Biserica Unită. Timpul a trecut, iertarea și integrarea pozitivă a evenimentelor se realizează încet. Cunoașterea adevărului, cu luminile și umbrele evenimentelor omenеști, eliberează și conduce spre toleranță și Adevăr!



ISBN: 978-606-37-1345-3